JACQUES LE GOFF.
La Naissance **du Purgatoire**
© EDITIONS GALLIMARD, 1981
CARTE FINANŢATĂ DE GUVERNUL ROMÂNIEI PRIN MINISTERUL CULTURII
Toate drepturile asupra prezentei ediţii în limba română sunt rezervate Editurii Meridiane.
JACQUES LE GOFF

NAŞTEREA PURGATORIULUI
Volumul II
Cuvânt înainte: *Pentru ediţia românească* de JACQUES LE GOFF
Traducere, prefaţă şi note de MĂRIA CARPOV
EDITURA MERIDIANE 1995

Pe copertă:
Sandro Botticelli.
Ilustraţii la Divina Commedie.
Detaliu din pagina ilustrând Cântul XIV
din *Purgatoriu.*
Sala de Stampe, Berlin.

Partea a doua
Secolul al XII-lea: Naşterea Purgatoriului
(continuare)

Coperta şi mac ROMEO LIBERIS

Purgatoriul între Sicilia şi Irlanda

De la viziunea lui Drythelm la cea a lui Carol cel Gras, călătoriile imaginare pe lumea cealaltă – considerate de cei din Evul Mediu ca „reale”, chiar dacă sunt

prezentate ca nişte „vise” *(somnia)* – sunt călătorii ale unor oameni vii al căror trup rămâne pe pământ, sufletul întorcându-se şi el aci. Viziunile acestea continuă de-a lungul secolului al XII-lea şi ultima dintre ele – *Purgatoriul sjan-tuiui Patrick* – avea să marcheze o etapă hotărâtoare în naşterea Purgatoriului, într-o dublă geografie, geografie terestră şi geografie a lumii celeilalte.

Vedem însă cum apare un alt tip de povestire care, în secolul al XIII-lea, va prelua – şi va difuza – pe scară largă Purgatoriul. Sunt povestiri în care morţii se înfăţişează celor vii, morţi ce sunt supuşi pedepselor ce spală de păcate şi care vin să ceară rugăciuni de la cei vii, sau să-i anunţe că trebuie să se îndrepte de vor să scape de pedepsele ce aduc spălarea de păcate. Este, de fapt, reluarea povestirilor din Cartea a IV-a a *Dialogurilor* lui Grigore cel Mare, însă strigoii aceia nu se mai află pe pământ ca să se spele de păcatele ce le-au mai rămas, ci într-o permisie excepţională, de scurtă durată, atât cât ţine un vis.

VIZIUNI MONASTICE: STRIGOII

Apariţiile acestea sunt semnalate îndeosebi în mediul monastic, fapt deloc surprinzător, deoarece lectura lui Grigore cel Mare – în primul rând, *Moralia,* dar şi *Dialogurile,* a căror a doua carte l-a „lansat” pe sfântul Benedict – este făcută cu râvnă mai ales în mănăstiri, călugării, în acea vreme când lumea nu se încrede în visuri (Grigore cel Mare a spus-o demult, Petrus Damiani o repetă în secolul al XI-lea), fiind beneficiarii privilegiaţi ai visurilor, vedeniilor, apariţiilor, căci ei sunt mai apţi decât alţii să reziste iluziilor diabolice, aşa cum a făcut-o sfântul Anton, şi mai vrednici să primească mesaje autentice şi pilduitoare de la Dumnezeu.

Astfel, în opusculul XXXTV, partea a doua, *Despre diferitele apariţii şi miracole (De diversis apparitionibus et miraculis),* scris între 1063 şi 1072, Petrus Damiani din Ravenna, una din marile figuri ale eremitismului italian, devenit cardinal pe la 1060, foarte sensibil la amintirea morţilor în practica grupurilor eremitice, „comunităţi de

rugăciune” 1, relatează două apariţii de suflete supuse pedepselor purgatoare2. Prima întâmplare s-a petrecut, după cum spune cel ce o povesteşte, preotul Ioan, la Roma, cu puţini ani înainte s-o scrie. În noaptea de sfânta Maria, în timp ce romanii se rugau şi cântau litanii în biserici, o femeie ce se afla în bazilica Santa Maria în Campitello „a văzut-o pe-o vecină de-a ei, moartă de vreun an de zile. Întrucât, din pricina mulţimii care se înghesuia, nu izbutea să vorbească cu ea, a făcut în aşa fel încât s-o poată aştepta la colţul unei uliţe, ca nu cumva s-o scape atunci la ieşirea din bazilică. Când a trecut pe acolo, a întrebat-o numaidecât: „Nu cumva eşti vecina mea, Marozia, care a murit?…” Cealaltă a răspuns: „Eu sunt.

— Dar cum de te poţi afla aici?” Aceea a spus: „Până astăzi am fost legată de o pedeapsă deloc uşoară, căci, pe când eram încă foarte tânără, m-am lăsat pradă unei necuvenite plăceri, săvârşind fapte

8

ruşinoase cu fete de vârsta mea şi, uitând, vai mie! de toate acestea, deşi m-am spovedit unui preot, nu le-am supus judecăţii (penitenţei). Astăzi însă împărăteasa lumii s-a rugat pentru noi şi mi-a dat drumul din locurile de pedeapsă (de *locis poenalibus)* şi, datorită mijlocirii ei, a fost smulsă chinurilor o mulţime atât de mare, încât depăşeşte toată populaţia Romei; drept care, ne ducem pe la locurile închinate slăvitei noastre doamne ca să-i mulţumim pentru o atât de mare binefacere”. Şi cum vecina se îndoia de adevărul celor spuse, femeia a adăugat: „Ca să vezi că spun adevărul, află că peste un an, în ziua acestei sărbători, vei muri, negreşit. Dacă vei trăi mai mult, dar lucrul acesta nu se va întâmpla, atunci vei putea să mă învinovăţeşti de minciună. „Spunând acestea, a dispărut. Cealaltă, cu gândul la moartea ce-i fusese prevestită, a luat aminte la viaţa pe care o ducea. Cam peste un an, în ajunul sărbătorii aceleia, s-a îmbolnăvit şi, chiar de sărbătoarea cu pricina, a murit. Trebuie să reţinem de aici, ceva înspăimântător, că, pentru greşelile de care uitase, până la intervenţia Neprihănitei Maica

Domnului, femeia a fost supusă la chinuri”.

Povestire uimitoare prin puterea ei de evocare, şi care marchează pătrunderea Fecioarei Maria în locurile unde sunt spălate păcatele. La sfârşitul secolului al XI-lea, când cultul marial, ce avea să cunoască un imens succes, capătă un tardiv avânt în Occident, Fecioara se dovedeşte chiar de pe atunci principalul sprijin al defuncţilor din viitorul Purgatoriu.

Cealaltă povestire **pilduitoare** a fost aflată de Petrus Damiani, după cum spune el, de la episcopul de Cuma, Raginald, care la rândul său o aflase de la cuviosul episcop Umberto de Santa-Ruffine, mort între timp: „Vino să vezi ceva ce nu te poate lăsa nepăsător”. Şi l-a dus la bazilica Santa Cecilia; aici, în atrium, le-au văzut pe sfintele Agnes, Agata şi Cecilia, ea însăşi, precum şi un cor mare de fecioare sfinte, de o mare frumuseţe. Pregăteau un jilţ minunat, mai înalt decât cele din junii

9

lui, când iată că Sfânta Fecioară Maria, împreună cu Petru, Pavel şi David, în mijlocul unei mulţimi strălucitoare de martiri şi de sfinţi, vine şi se aşază pe jilţul pregătit pentru ea. În vreme ce liniştea domnea asupra acestei atât de cucernice adunări, toţi stând, plini de respect, în picioare, o femeie săracă, îmbrăcată totuşi cu o mantie de blană, s-a aruncat la picioarele Neprihănitei Fecioare şi a rugat-o fierbinte să se îndure de defunctul patrician Ioan. Întrucât repetase de trei ori rugămintea fără să primească vreun răspuns, a adăugat: „Ştii, maica mea, că eu sunt nenorocita aceea care zăcea dezbrăcată şi tremurând de frig în atriumul bazilicii tale celei mari (Santa Maria Maggiore). (Patricianul Ioan), de îndată ce m-a văzut, s-a milostivit şi m-a acoperit cu blana aceasta pe care o purta pe el”. Atunci, preafericita Maria a lui Dumnezeu a spus: „Omul pentru care te rogi atât de fierbinte a fost zdrobit sub povara unui mare număr de păcate. A avut totuşi două merite: mila faţă de cei săraci şi închinarea, cu evlavie, la locurile sfinte. Şi, într-adevăr, aducea adesea ulei, pe umerii săi, şi surcele ca să-mi lumineze Biserica”. Ceilalţi

sfinţi au mărturisit că tot aşa făcea şi pentru bisericile lor. împărăteasa lumii a poruncit ca nobilul să fie adus în mijlocul adunării. Numaidecât, o mulţime de diavoli l-au târât pe Ioan, legat şi încătuşat3. Atunci Maica Domnului a poruncit să fie dezlegat ca să intre în rândul sfinţilor (cei aleşi). Dar a poruncit totodată ca legăturile de care fusese scăpat să fie păstrate pentru altcineva, care trăia încă. După o ceremonie prezidată de sfântul Petru în biserica sa, „preotul care continua să aibă această vedenie s-a trezit şi visul a luat sfârşit".

Este neîndoielnic faptul că, în această povestire, ca şi în cea de mai înainte, locurile de pedeapsă şi instrumentele de tortură *(loca poenalia, hora poenalia)* sunt viitorul Purgatoriu, de vreme ce din Infern nu se revine. Însă aceste locuri şi aceste pedepse au un caracter cu totul infernal, subliniat prin prezenţa demonilor şi nu a îngerilor.

10

Într-una din scrisorile sale, Petrus Damiani redă o altă întâmplare cu strigoi, pe care i-o povestise un anume Martin, un personaj foarte cucernic, retras în sihăstria de la Camaldules: în mănăstirea *ad Pinum,* aproape de mare, se afla un călugăr care, încărcat de păcate, avea de făcut o penitenţă grea şi îndelungată. A cerut unui frate, de care îl lega o prietenie strânsă, să-l ajute şi să împartă povara penitenţială. Acesta, a cărui viaţă era fără nicio pată, s-a învoit, dar, pe când se gândea că are tot timpul să-şi ţină făgăduiala, a murit. După câteva zile, i s-a arătat în vis călugărului penitent, care a vrut să ştie ce se întâmplă cu el. Mortul i-a spus că, din pricina lui, o duce foarte rău, căci, deşi scăpase de greşelile sale, le avea pe cele ale prietenului. A cerut ajutor fratelui rămas în viaţă şi întregii mănăstiri. Toţi călugării s-au apucat de penitenţă şi mortul s-a arătat din nou, de astă dată cu o înfăţişare senină şi chiar fericită. A spus că, mulţumită rugăciunilor făcute de fraţii din mănăstire, nu numai că fusese smuls din chinurile pedepselor, dar că, printr-o minunată hotărâre a celui Preaînalt, fusese, de curând, trecut în rândul celor

aleşi. Şi Petrus Damiani a încheiat astfel, „îndurarea divină îi învaţă pe cei vii cu ajutorul celor morţi4".

Peste aproape un secol, stareţul de la Cluny, Petrus Venerabilis, în tratatul său *De miraculis* (între 1145 şi 1156), redă „viziunile sau revelaţiile celor morţi", pe care el le-a cules, încercând totodată să le explice. Socoteşte că, în vremea aceea, vedeniile de acest fel se înmulţiseră, şi că ce preziceau ele se adeverea. Oricum, aşa auzise el de la foarte mulţi inşi vrednici de crezare5.

Printre aceşti strigoi, care înfricoşează şi intrigă, există acel cavaler mort care se înfăţişează preotului Ştefan ca să-i ceară să îndrepte două fapte rele, pe care uitase să le mărturisească la spovedanie, şi care se întoarce să mulţumească fiindcă fusese scăpat de chinuri6. Petrus Venerabilis, cititor fidel al lui Grigore cel Mare, nu va căuta să localizeze în altă parte decât o făcuse acesta spălarea de păcate după moarte. Mortul se

11

Întoarce să-şi sfârşească penitenţa la locul unde a păcătuit, pe câtă vreme un altul, vinovat de păcate mai grave, se află în infern7.

Când. la sfârşitul secolului, Purgatoriul va exista, aceste viziuni aveau să evoce noul loc de pe lumea cealaltă, mai ales în mediul cistercian. ceea ce nu este deloc surprinzător dacă ne gândim la contribuţia mănăstirii de la Câteaux la naşterea Purgatoriului. Astfel, un manuscris de origine cisterciană, una din primele culegeri de povestiri pilduitoare, *exempla,* care se vor înmulţi foarte curând, redă un număr oarecare de viziuni referitoare la chinurile îndurate de suflete după moarte. După viziunea sfântului Fursy, luată din *Historia IZcclesiastica Anglorwn* a lui Beda, „viziunea unui călugăr" relatează suferinţa unui cavaler care, împătimit, în viaţa aceasta, după păsările de vânătoare, fusese supus, timp de zece ani după moartea sa, unor chinuri cumplite: ţinea pe pumn un şoim negru care-l sfâşia necontenit cu ciocul şi cu ghearele. Cu toate acestea, se pare că dusese o viaţă foarte cucernică, însă pedepsele cele mai grele sunt

îndurate în Purgatoriu *(în purgatorio}* pentru păcate pe care noi le judecăm cu îngăduinţă. De pildă, **călugărul** nostru vede morţi, care, întrucât în timpul vieţii folosiseră ierburi şi boabe nu ca leacuri ci ca droguri şi afrodiziace, erau osândiţi să rostogolească tot timpul în gură cărbuni aprinşi, alţii care râseseră nemăsurat de mult, erau biciuiţi pentru acest obicei prost, alţii, care vorbiseră fără istov, erau tot timpul pălmuiţi, cei ce se făcuseră vinovaţi de gesturi neruşinate erau încătuşaţi cu lanţuri de foc etc.8 Chiar şi sfinţii, pentru greşeli aparent uşoare, stau câtva timp în Purgatoriu. Unul dintre primii care au plătit tribut noii credinţe nu este altul decât marele sfânt cistercian, sfântul Bernard el însuşi, care, aşa cum am văzut, face o scurtă trecere prin Purgatoriu întrucât nu crezuse în Neprihănita Zămislire9.

12

PATRU CĂLĂTORII MONASTICE PE LUMEA CEALALTĂ

Din povestirile, datând din secolul al XII-lea, despre călătoriile pe lumea cealaltă, am reţinut patru care mi se par cele mai importante, prima fiindcă este vorba de viziunea unei femei laice şi de o exjjerienţă foarte personală – este visul mamei lui Guilbert de Nogent –, a doua şi a treia, viziunea lui Alberico de Settefrati şi cea a lui Tnugdal, deoarece dau cele mai multe amănunte, în ajunul naşterii **Purgatoriului,** şi fiindcă autorii lor aparţineau unor regiuni semnificative pentru imaginarul de dincolo: Italia meridională şi Irlanda. În sfârşit, a patra – *Purgatoriul sjantului Patrick* – deoarece este în oarecare măsură actul de naştere literară a Purgatoriului. Aceste viziuni sunt interesante pentru subiectul nostru deoarece ele ne arată cum, într-un gen foarte tradiţional, se conturează cu greutate, apoi există într-o imagine clară, deşi neprecis conturat, un teritoriu special pentru Purgatoriu pe lumea cealaltă. Ele permit să fie apreciată contribuţia imaginarului monastic la geneza locului purgatoriului.

1. O femeie pe lumea cealaltă: mama lui Guibert de

Nogent

Cea dintâi viziune este povestită de un călugăr care, la începutul secolului al XII-lea, a lăsat o operă originală, îndeosebi prin două lucrări, un tratat *Despre relicvele sfinţilor (De pignoribus sanctorum),* unde unii au vrut să vadă zorile spiritului critic, şi o autobiografie. *Istoria vieţii sale (Historia vita sua),* şi ea, mai cu seamă ea, iniţiatoare a unui gen ce avea să cunoască un succes aparte. În special după Evul Mediu10. *De vita sua* de Guibert de Nogent a oferit două tipuri de informaţii, foarte interesante pentru istorici. Lucrarea conţine. În

13

primul rând, o povestire şi o evocare a evenimentelor politice şi sociale din Franţa de nord-est, începuturile mişcării comunale cu povestirea dramaticelor evenimente ale comunei din Laon, din 1116. Se găseşte aici o serie întreagă de însemnări de natură psihologică, care i-au îndemnat pe istorici să se întoarcă înspre psihanalist sau să devină ei înşişi psihanalişti1*1.*

Iată cum povesteşte Guibert de Nogent viziunea mamei sale:

Într-o noapte de vară, într-o duminică, după rugăciunea de după miezul nopţii, culcându-se pe o bancă foarte îngustă şi adormind numaidecât, i se părea că, fără să-şi fi pierdut simţirea, sufletul îi iese din trup. După ce a fost dusă printr-un soi de galerie, la ieşire, a dat să se apropie de gura unui puţ. Când a ajuns foarte aproape, iată că nişte oameni cu înfăţişare de năluci ies din adâncul acelei găuri. Părul parcă le fusese mâncat de viermi, încercau s-o apuce cu mâinile şi s-o tragă înăuntru. Deodată, în spatele ei, un glas de femeie îngrozită, gâfâind, le-a strigat: „Nu mă atingeţi”. La această interdicţie, au fost siliţi să coboare din nou în puţ. Am uitat să spun că, atunci când a ieşit pe poartă, simţind că iese din starea omenească, nu i-a cerut lui Dumnezeu decât un lucru, să-i îngăduie să se întoarcă în trupul ei. Scăpând de cei din puţ, s-a oprit pe margine şi deodată l-a văzut lângă ea pe tata, aşa cum arăta în tinereţe. S-a uitat bine la el şi l-a

întrebat de câteva ori dacă el este Evrard (aşa îl chema). El a negat.

Nu este nimic de mirare că un duh refuză să i se spună pe numele pe care-l purta pe când era om, căci pentru lucrurile duhovniceşti întrebuinţăm o vorbire duhovnicească (I *Corinteni* II, 12 – 15). Ar fi ridicol să se crefadă că duhurile se recunosc după nume, căci atunci, pe lumea cealaltă, nu i-am cunoaşte decât pe cei apropiaţi. Este limpede că duhurile nu au nevoie să aibă nume, deoarece toată viziunea lor, sau mai curând cunoaşterea pe care o au despre viziune, este lăuntrică.

14

Deşi a negat că se numeşte aşa, întrucât ea era sigură că el este, l-a întrebat unde locuieşte. El a lăsat să se înţeleagă că este vorba de un loc situat nu departe de acolo. Atunci, ea l-a întrebat cum o duce. El îşi dezvăluie braţul şi pântecele şi arată că sunt atât de sfâşiate, atât de brăzdate de răni încât văzându-le te îngrozeai şi te cuprindea o spaimă adâncă. Mai era, pe deasupra, şi o arătare de copil, care ţipa atât de tare încât chiar dacă îl privea numai şi tot o stingherea. Ea i-a spus bărbatului: „Cum poţi, doamne, suporta plânsul acestui copil?

— Vreau nu vreau, răspunse el, trebuie să-l suport!” Iată ce însemnau planşetele copilului şi rănile de pe braţ şi de pe pântece. Când era tânăr de tot, tatăl meu fusese îndepărtat de la legăturile legiuite cu mama mea, prin vrăji şi sfaturi proaste, şi, dat fiind mintea lui necoaptă, fusese convins să încerce să aibă raporturi sexuale cu alte femei. Tânăr cum era, s-a lăsat convins şi, din legătura lui blestemată cu nu ştiu ce femeie păcătoasă, a avut un copil, care a murit la naştere, fără să fi fost botezat. Rana de pe pântece însemna ruptura credinţei conjugale, urletele acelui glas insuportabil erau blestemele copilului zămislit în păcat...

Mama l-a întrebat dacă rugăciunile, pomenile, slujbele îl ajutau (căci el ştia că ea face foarte adesea toate acestea pentru el). Elă spus că da şi a adăugat: „Printre voi trăieşte o oarecare Liegearde”. Mama a înţeles de ce pomenea de femeia aceea şi că ea trebuie să întrebe ce amintire avea (femeia) despre el. Această Liegearde era o femeie foarte săracă cu duhul, care nu trăia decât pentru Dumnezeu, departe de moravurile acestei lumi.

Întrucât sfârşise de vorbit cu tata, ea a privit către puţ: deasupra acestuia era un tablou. Pe tablou, l-a zărit pe Raginald, un cavaler, foarte vestit printre ai săi. Chiar în ziua aceea, care era o duminică, Raginald acesta a fost ucis mişeleşte de către cei din jurul său, la Beauvais, după un ospăţ. Pe tablou, el şedea în genunchi, cu capul plecat, suflând, cu obrajii umflaţi, ca

15

să aprindă un foc. Viziunea a avut loc dimineaţa şi el a murit la prânz. îmbrâncit în focul acela pe care el îl aprinsese.

Pe acelaşi tablou. l-a văzut dând ajutor (dar el a murit târziu după aceea) şi pe fratele meu. care rostea nişte înjurături cumplite despre trupul şi sângele divin, ceea ce înseamnă că, blestemând numele lui Dumnezeu şi sfintele lui taine, se cuvenea să ajungă în locurile de pedeapsă *(hos mereretur et poenarwn locos et poenas).*

În aceeaşi viziune, a văzut-o pe o bătrână, care locuise împreună cu ea la începutul conversiunii şi care. pe de o parte, arăta rănile pe care le avea pe trup de pe urma chinurilor la care şi-l supunea, dar care, în realitate, nu-şi ascundea dorinţa de glorie deşartă. A văzut-o, ca pe o umbră, luată de două duhuri negre. Pe când femeia trăia şi ele locuiau împreună, şi stăteau de vorbă despre ceea ce avea să se întâmple cu sufletele lor după ce vor muri, şi-au făgăduit una alteia ca cea care va muri prima să se arate, dacă va vrea Dumnezeu, supravieţuitoarei ca să-i spună ce este cu ea, bine sau rău... Bătrâna, în clipa morţii, se văzuse pe ea însăşi într-o viziune, lipsită de trup, îndreptându-se, împreună cu alte semene, către un templu

şi i se părea că duce o cruce pe umeri. Când a ajuns la templu, n-a fost lăsată să intre şi uşile i s-au închis în faţă. În sfârşit, după ce a murit, s-a arătat, înconjurată de un miros greu, unei alte persoane căreia i-a mulţumit fierbinte că o scosese din mirosul acela şi din suferinţă prin rugăciunile făcute pentru ea. Când a murit, a văzut, lângă patul ei, un diavol îngrozitor, cu ochi negri, mari de tot. Invocând cele sfinte, i-a poruncit să se ducă în întunericul lui, spunându-i să nu ceară nimic de la ea, şi, în acest fel, l-a alungat.

Încredinţată de adevărul viziunii ei, comparând ceea ce văzuse cu ceea ce ştia, mama lui Guibert s-a hotărât să facă totul ca să-şi ajute soţul. Înţelesese că văzuse locurile de ispăşire din infern *(poenales loco apud*

16

Inferos). la care fusese osândit cavalerul a cărei înfăţişare o văzuse cu puţin înainte ca acesta să moară.

A înfiat un copil orfan, care le-a chinuit cu planşetele lui atât pe ea cât şi pe slujnicele ei. Ea însă nu s-a dat bătută, în pofida strădaniilor Diavolului, care a făcut ca ţipetele copilului să nu poată fi îndurate, şi a rugăminţilor celor din jurul ei, care o împingeau să se lase păgubaşă. Ea ştia că aceste chinuri le uşura pe cele ale bărbatului ei, căci le văzuse în vedenia ce avusese.

Să lăsăm de o parte – cu părere de râu – problemele de relaţii familiale şi personale, digresiunea asupra numelui – adevărată emblemă a oamenilor din Evul Mediu –, fuziunea, în această poveste, a mai multor teme îndeobşte distincte: cea a viziunii locurilor de pedeapsă de pe lumea cealaltă, a pactului dintre doi vii care se angajează ca cel ce va muri primul să se întoarcă să-şi povestească experienţa felul rămas în viaţă, a copilului care nu te lasă să dormi12, climatul oniric, de coşmar, foarte „modern” al acestei povestiri. Să reţinem elementele ce se vor reîntâlni în povestirile de călătorie sau de şedere în Purgatoriu – şi care vor face parte din „sistemul” Purgatoriului.

Mai întâi, caracterul *infernal* al locului unde se află

tatăl lui Guibert şi în care mama lui a riscat – în viziunea ei – să fie antrenată. Este vorba de un *loc* situat lângă un *puţ* şi, într-o altă viziune, de un *templu* de unde ies fiinţe cu înfăţişare diavolească, diavoli negri13, larve cu părul plin de păduchi, monştri cu ochi negri enormi, o lume unde grozăvia celor văzute, auzite şi miosite, viziuni monstruoase, zgomote insuportabile, mirosuri fetide, sunt amestecate cu durerile fizice. Lume de chinuri, vinivers de pedepse, unde focul este precumpănitor. Lume de duhuri fără nume, dar care ispăşesc în chinuri trupeşti. Lume de suferinţă din care cei vii îşi pot smulge morţii prin rugăciune, pomeni, slujbe potrivit teoriei tradiţionale a rugăciunii, dar şi printr-o împărţire a încercărilor a căror natură este legată de cea a păcatului săvârşit. Şi, pe deasupra, două trăsături dominante:

17

afirmarea, căutarea unui *loc,* deocamdată greu de deosebit de mulţimea infernelor (piaţă, puţ, templu, locuri de pedeapsă – *poenarum locos, poenales locos* – vizionara cere spectrului bărbatului ei *ubi commaneret,* să-i spună unde locuieşte el), expresia unei strânse legături între cei vii şi cei morţi, solidaritate ce aparţine în primul rând familiei, familia de sânge, mai ales cuplul conjugal, într-o vreme când Biserica aminteşte puternic cuvintele lui Pavel potrivit cărora soţia şi soţul nu sunt decât una şi aceeaşi came, apoi familia spirituală, ca aceea pe care o alcătuieşte femeia convertită cu bătrâna care o ajută să se convertească. În sfârşit, nodul sistemului, ispăşirea comună a greşelilor, pedeapsă şi totodată spălare de păcate. Aceste suferinţe sunt purgatoare ale suferinţelor omului *(molestias istas molestiarum hominis... purgatrices).*

Viziunea lui Alberico şi cea a lui Tnugdal sunt mai literare, mai tradiţionale, puterea lor imaginativă este mai mare.

2. La Monte-Cassino: Alberico de Settefrati

Alberico de Settefrati, născut pe la 1100, pe când avea vârsta de zece ani, avusese o vedenie, în timpul unei

boli, care l-a ţinut leşinat nouă zile şi nouă nopţi. Intrat în vestita mănăstire de la Monte-Cassino, pe când era stareţ Gerard (1111 – 1123), i-a povestit viziunea pe care o avusese călugărului Guidone, care a transcris-o. Dar, trecând de la unul la altul, pe cale orală, povestirea a fost modificată, aşa că stareţul Senioretto (1127 – 1137) l-a sfătuit pe Alberico s-o rescrie cu ajutorul lui Petrus Diacono. Aceasta este povestirea care ni s-a păstrat14. Ea poartă pecetea viziunilor cunoscute la Monte-Cassino – *Suferinţele sfintelor Perpetua şi Felicite, Viziunea* lui *Wetti, Viziunea sfântului Fursy, Viaţa sfântului Brandan.* Unii au vrut să vadă în ele şi influenţe musulmane, însă acestea nu au putut fi decât limitate, deoarece, în esca

tologia musulmană, infernul este rezervat necredincioşilor şi politeiştilor şi nu pare să cunoască Purgatoriul 15.

Sfântul Petru, însoţit de doi îngeri, Emanoil şi Ilie, s-au arătat tânărului Alberic, ridicat în aer de către o porumbiţă albă, şi l-au dus către locurile de cazne şi către cele ale Infernului *(loca penarum et inferni)* ca să i le arate.

Povestirea acestei viziuni pare că nu* se mai sfârşeşte16. Nu pot decât s-o rezum, dar am vrut să fiu cât mai aproape de textul original pentru precizia imaginilor care trebuie să intre în rezervorul nostru cu imaginar şi pentru a salva impresia de hoinăreală pe care, cu tot pilotajul sfântului Petru, îl oferă călătoria călugărului. Raita aceasta hieratică ne va îngădui să apreciem mai bine ordinea în sânul căreia avea să apară, curând. Purgatoriul.

Alberico vede mai întâi un loc fierbinte, cu nişte ghiulele de foc şi aburi aprinşi, unde sunt spălate de păcate sufletele copiilor mici, morţi în primul lor an de viaţă. Pedepsele pentru ei sunt uşoare, căci n-au avut timp să săvârşească multe păcate. Curba păcatelor urmează vârstele vieţii. Creşte şi adună greşelile în tinereţe şi maturitate, apoi descreşte odată cu bătrâneţea. Timpul petrecut în aceste locuri de spălare a păcatelor este pe

măsura numărului lor, adică după vârsta morţilor care sunt supuşi la chinuri. Copiii de un an stau în locurile acestea şapte zile, cei de doi ani paisprezece zile, şi aşa mai departe (Alberico nu spune mai mult, deoarece continuarea progresiei proporţionale ar pune fără îndoială probleme delicate).

Vede apoi o vale îngheţată unde sunt torturaţi adulterii, incestuoşii şi alţi desfrânaţi. Vine apoi o altă vale, plină de copăcei cu spini, unde sunt agăţate de mamele, din care sug şerpi, femeile care nu au vrut să-şi alăpteze pruncii şi unde ard, spânzurate de păr, femeile adultere. Urmează o scară cu trepte de foc, în josul căreia se află vin cazan plin cu smoală clocotită: urcă şi coboară pe ea bărbaţii care au avut relaţii sexuale cu

19

femeile lor în zilele (duminicile şi sărbătorile) când actul sexual este oprit. După aceea, este un cuptor cu flăcări de pucioasă unde se mistuie stăpânii care s-au purtat cu supuşii lor nu ca nişte stăpâni ci ca n. ştie tirani, precum şi femeile care şi-au ucis copiii şi care au avortat. După cuptorul acesta, se vede un lac de foc ce seamănă cu sângele. Ucigaşii, morţi fără să se fi căit, după ce au purtat timp de trei ani agăţat de gât portretul victimei lor. sunt zvârliţi acolo. Alături, într-un cazan imens, plin cu bronz, cositor, plumb, pucioasă şi răşină clocotite, ard, pe perioade ce merg de la trei la patru ani, episcopii, căpeteniile şi mai marii bisericilor, care i-au lăsat să facă slujbe pe preoţii sperjuri, adulteri sau excomunicaţi.

Alberico este dus apoi aproape de Infern, o gaură cumplit de întunecoasă, din care se ridicau duhori grele, strigăte şi gemete. Lângă Infern, era un balaur mare de tot, legat în lanţuri, care, cu botul lui de foc, înghiţea puzderii de suflete de parcă erau nişte muşte. Bezna cea deasă nu lăsa să se vadă dacă sufletele acestea se duceau în întuneric sau chiar în Infern. Călăuzele îi spun lui Alberico că acolo se aflau Iuda, Ana, Caiafa, Irod şi păcătoşii osândiţi fără judecată.

Într-o altă vale, nelegiuiţii sunt arşi într-un lac de foc,

simoniacii într-un puţ din care flăcările se înalţă şi coboară. Într-un alt loc cumplit, întunecos şi rău mirositor, plin de flăcări ce trosneau, de şerpi şi de balauri, de ţipete ascuţite şi gemete îngrozitoare, sunt spălate sufletele celor care au părăsit biserica sau mănăstirea, nu au făcut penitenţă, au jurat strâmb, au păcătuit prin adulter, ticăloşie, mărturie mincinoasă şi alte „crime”. Spălarea este pe măsura păcatelor, care sunt ca aurul, plumbul, cositorul sau alte materii, aşa cum spune Pavel în prima **lui** epistolă către Corinteni.

Într-un lac mare şi negru, plin cu apă sulfuroasă, cu şerpi şi cu balauri, demonii plesneau peste gură, peste faţă şi peste cap, cu şerpi în chip de bici, o mulţime de martori mincinoşi. Aproape de acolo, doi demoni, unul în formă de câine, altul în formă de leu, aruncau pe gură o

suflare fierbinte, care zvârlea spre tot felul de cazne sufletele care treceau pe lângă ei.

Deodată, soseşte o pasăre mare. ducând pe aripuun călugăr mic, bătrân, căruia îi dă drumul în întunericul puţului infernului, unde este pe dată înconjurat de demoni, însă pasărea se întoarce şi îl smulge de acolo.

Atunci, sfântul Petru îi spune lui Alberico că îl lasă cu cei doi îngeri: acesta, mort de frică, este şi el atacat de un demon respingător, care încearcă să-l tragă în Infern, dar sfântul Petru se întoarce, îl scapă pe Alberico şi îl trimite într-un loc paradiziac.

Înainte de a trece la descrierea Paradisului, Alberico mai face câteva precizări în legătură cu cele văzute în locurile de pedeapsă.

A văzut hoţi puşi goi în lanţuri, care nu se puteau ridica în picioare, cu lanţuri de foc legate de gât, de mâini şi de picioare. A văzut un fluviu mare de foc ieşind din Infern, iar peste fluviul acesta, un pod de fier care se lăţea când treceau pe el, sprintene, sufletele drepţilor, şi se îngusta, de nu mai era decât ca o aţă, atunci când treceau păcătoşii, care cădeau în fluviu şi rămâneau acolo până ce, curăţaţi şi fripţi aidoma cărnii, puteau în cele din urmă

trece podul. Sfântul Petru i-a dezvăluit că fluviul şi podul acela sunt purgatoare17.

Sfântul Petru îi spune apoi lui Alberico că un om nu trebuie niciodată să ajungă la deznădejde, oricât de mari i-ar fi păcatele, căci, prin penitenţă, se poate ispăşi totul, în sfârşit, apostolul îl arată lui Alberico o câmpie atât de întinsă încât ar trebui trei zile şi trei nopţi ca s-o străbaţi, şi unde mărăcinii erau atât de deşi că nu puteai merge decât călcând pe ei. În această câmpie, se afla un balaur uriaş, pe care era încălecat un diavol, de parcă ar fi fost un călăreţ, şi care ţinea un şarpe mare în mână. Diavolul acesta fugărea orice suflet care cădea pe câmpie şi îl lovea cu şarpele. După ce alergase destul ca să se spele de păcate, goana se mai potolea şi sufletul putea să scape.

21

Din locurile purgatoare, Alberico trece în locuri ceva mai vesele.

Sufletele ce se arătaseră vrednice să ajungă în *rejrigerium* pătrund într-o câmpie unde este numai plăcere şi bucurie, miresme de crini şi de trandafiri. În mijlocul câmpiei, se află Paradisul, unde sufletele nu vor intra decât după Judecata de Apoi. În afară de îngeri şi de sfinţi, care sunt primiţi, fără judecată, în cel de al şaselea cer. Cel mai slăvit dintre sfinţii aflaţi acolo este sfântul Benedict, şi cei mai slăviţi dintre toţi cei care se află pe acea câmpie sunt călugării. Călăuzele lui Alberico aduc laude călugărilor şi descriu programul de viaţă pe care trebuie să-l aibă ca să dobândească mântuirea. Nu trebuie să-şi piardă niciodată iubirea faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele, însă programul lor este în primul rând negativ: trebuie să îndure injuriile şi persecuţiile, să reziste ispitelor diavoleşti, să muncească cu mâinile fără să dorească bogăţii, să ţină piept viciilor, să fie veşnic temători. Apoi, sfântul Petru, după ce arată care sunt cele trei păcate foarte primejdioase, hulpăveala *(gula),* lăcomia *(cupidas)* şi trufia *(superbia),* îl duce pe Alberico să vadă cele şapte ceruri, despre care spune prea puţin, în afară de al şaselea, care este lăcaşul îngerilor, al arhanghelilor şi al

sfinţilor, şi de al şaptelea, unde se află tronul lui Dumnezeu. Porumbiţa îl duce apoi într-un loc înconjurat de un zid înalt, peste care poate zări ce se află înăuntru, dar, ca oricare om, nu are voie să spună ce a văzut acolo18.

Să lăsăm de o parte, în această povestire, puzderia de surse literare care o inspiră şi patriotismul benedictin care o însufleţeşte. Interesul ei pentru geneza Purgatoriului este limitat, dar râu neglijabil chiar şi prin limitele şi tăcerile lui.

Povestirea este, desigur, cum nu se poate mai încâlcită şi dă despre lumea cealaltă o imagine şi mai încâlcită. Alberico este departe de concepţia despre o a treia împărăţie de pe lumea cealaltă. Lumea de dincolo, aşa cura o concepe el, este foarte bine compartimentată.

se trece, după cum doreşte sfântul Petru, din locurile de pedeapsă în groapa Infernului sau în Paradis, sau în regiuni terestre. Însă importanţa „locurilor de pedeapsă”, de unde până la urmă scapi şi te duci către mântuire, este mare. O socoteală aproximativă (căci încâlceala povestirii nu este mică) ne dă posibilitatea să recunoaştem, din totalul de cincizeci de „capitole”, şaisprezece consacrate Purgatoriului ce avea să fie creat, douăsprezece Paradisului şi vecinătăţilor lui şi unul singur Infernului propriu-zis.

Despre „teoria” locurilor purgatoare, viziunea nu spune practic nimic, sau, cel mult, nu propune decât o teologie foarte rudimentară. Toate păcatele duc în aceste locuri, dar toate pot fi ispăşite aici. Este exaltat rolul penitenţei, dar nu se vede ce parte revine penitenţei terestre şi acestei forme de ispăşire în locurile de pedeapsă. Nu se face distincţia între păcate uşoare şi păcate grele (clivajul între păcate de moarte şi păcate mărunte nu există încă) şi se pare că mai ales *scelera,* crimele, care, după cum spune sfântul Augustin, duceau de-a dreptul în infern, sunt ispăşite aici, prin pedepse pe termen limitat, dar infernale. În sfârşit, nu există trecere directă din locurile de pedeapsă, după ispăşire, în Paradis,

ci o anticameră situată într-un vestibul paradiziac: câmpia fericirii.

Cu toate acestea, purificarea *post mortem* ocupă un loc important şi, când vorbeşte despre firviu şi despre pod, Alberico foloseşte termenul *purgator* în aşa fel încât epitetul pare foarte apropiat de substantiv, şi, chiar dacă lucrul este făcut cu toată confuzia unui simbolism numeric, există o tendinţă netă către o contabilitate a lumii de dincolo şi către un raport proporţional între păcatul săvârşit pe pământ şi timpul de ispăşire pe lumea cealaltă.

Pe scurt, avem impresia că autorul sau autorii acestei viziuni aparţin unui mediu monastic arhaic, care, prin cultura lui tradiţională – inclusiv vechea noţiune de *rejrigerium* – nu izbuteşte să vadă limpede tendinţa către

23

O concepţie despre lumea cealaltă ca loc de spălare a păcatelor, tendinţă care se face puternic simţită.

Aceeaşi impresie se regăseşte, la un alt pol geografic al monahismului benedictin, în viziunea irlandeză a lui Tnugdal 19.

3. la *Irlanda: lumea cealaltă, fără purgatoriu, văzută de Tnugdal*

Lumea cealaltă văzută de Tnugdal – călătoria lui nu conţine vreun episod terestru – este ceva mai bine ordonată decât cea a lui Alberico. Ca şi viitorul călugăr de la Monte-Cassino, Tnugdal trece mai întâi printr-o serie de locuri unde se află în chinuri diferite catergorii de păcătoşi: ucigaşi, făţarnici, zgârciţi, hoţi, lacomi, desfrânaţi. Locurile de pedeapsă sunt neobişnuit de mari: văi adânci, irmnte foarte înalt, lac foarte întins, casă imensă. Muntele va cunoaşte, datorită lui Dante, un succes cu totul special. Sufletele simt supuse, aici, când la o căldură arzătoare, când la un frig năprasnic, întunericul şi duhorile cele grele domnesc în aceste locuri. Animale monstruoase sporesc grozăvia. Unul din animalele acestea, stând pe un lac îngheţat, mănâncă cu botul lui de foc suflete pe care le mistuie şi apoi le varsă (veche moştenire

indo-europeană) şi aceste suflete reîncarnate am nişte ciocuri foarte ascuţite cu care îşi sfâşie propriile trupuri. Victimele acestei dihănii sunt desfrânaţii şi în special desfrânaţii din mănăstiri. În imagini ca cele ale lui Piranesi, învigdal vede sufletele celor hulpavi cum se coc într-un imens cuptor şi pe cele ale păcătoşilor, care am adunat păcat după păcat, cum sunt chinuite, într-o vale plină de cuptoare zgomotoase, de către un fierar călău, Vulcan pe nvime. Este pusă astfel în valoare, pe lângă specificitatea păcatelor şi a viciilor, noţiunea de cantitate de păcate şi – semn al timpului în acest al XII-lea veac iubitor de dreptate – îngerul subliniază, pentru învigdal care este îngrozit, că

24

Dumnezeu, cu toate acestea, nu este mai puţin milostiv şi, mai ales. drept: „Aici, spune el, fiecare suferă potrivit meritelor sale şi după cum hotărăşte dreptatea”.

Apoi. printr-o prăpastie adâncă, se coboară în infernul inferior, care se anunţă printr-o grozăvie, un frig cumplit, o duhoare şi un întuneric cu mult mai mari decât tot ce îndurase învigdal până atunci. Vede o groapă dreptunghiulară, ca un rezervor, din care iese o flacără negricioasă şi rău mirositoare, plină de diavoli şi de suflete care, ca nişte scântei, se ridică, se sting şi cad din nou în adâncuri. Ajunge chiar până la poarta Infernului şi are privilegiul, ca om viu ce este, să vadă ceea ce osândiţii cufundaţi în întuneric nu văd, aşa cum nici pe el nu-l zăresc. El îl vede chiar şi pe prinţul întunericului, o dihanie mai mare decât toate cele pe care le văzuse până atunci.

Apoi, duhoarea şi întunericul dispar, iar Tnugdal şi îngerul său descoperă, lângă un zid mare, o mulţime de bărbaţi şi de femei triste, care stăteau în ploaie şi în vânt. Îngerul îi explică lui Tnugdal că sunt cei care nu sunt cu totul răi, care au încercat să trăiască în cinste, dar care nu au dat celor săraci bunuri trecătoare şi care trebuie să aştepte câţiva ani în ploaie ca să fie duşi la odihnă tihnită *(requies bona).* Trecând zidul printr-o poartă, Tnugdal şi însoţitorul său descoperă o câmpie frumoasă, înmiresmată,

plină de flori, luminoasă şi plăcută, unde se zbenguie veseli o mulţime de bărbaţi şi de femei. Sunt cei nu chiar buni de tot, care au meritat să fie smulşi chinurilor iadului, dar care nu sunt încă vrednici să intre în rândurile îngerilor. În mijlocul câmpiei, se află izvorul tinereţii a cărui apă dă viaţa veşnică.

Aici se găseşte o foarte ciudată evocare a unor regi irlandezi legendari – dar pe care învigdal îi socoteşte bineînţeles istorici – care, chiar dacă au fost răi, s-au căit, sau, chiar dacă au fost buni, au mai făcut totvişi şi greşeli. Se află aici în curs de ispăşire sau la capătul ei. Aşa cum viziunea lui Alberico era inspirată de patriotismul benedictin, aici apare „naţionalismul" irlandez. Se

Întâlneşte şi tradiţia mustrării regilor, folosirea politică a lumii celeilalte, întâlnită în viziunea lui Carol cel Gras. Existenţa unui loc purgator (cuvântul nu este pronunţat aici) permite o critică moderată a monarhiei, respectată şi totodată dojenită.

Iată-i aşadar pe regii Domachus şi Conchober, cruzi şi duşmani neîmpăcaţi, care s-au îmblânzit şi au devenit prieteni şi care s-au căit înainte de a muri. Trebuie oare să vedem în aceasta o chemare la unitate a clanurilor irlandeze? Iată-l, în special, pe regele Cormachus (Cormak), stând pe tron, într-o casă foarte frumoasă, cu zidurile din aur şi argint, fără **uşi** şi fără ferestre, unde se intră după plac. Este slujit de săracii şi de pelerinii cărora le-a dat bunurile lui pe când era în viaţă. Însă, numaidecât, casa se întunecă, toţi cei dinăuntru se întristează, regele plânge, se ridică şi iese. Toate sufletele ridică mâinile către cer şi se roagă fierbinte lui Dumnezeu: „Fie-ţi milă de sluga ta". Iată-l într-adevăr pe rege, scufundat în foc până la brâu, partea de sus a corpului fiind acoperită cu un ciliciu. Îngerul explică: în fiecare zi. regele suferă timp de trei ceasuri şi se odihneşte timp de douăzeci şi unu. Suferă până la brâu fiindcă a fost adulter, şi în partea de sus a **trupului,** fiindcă a pus să fie ucis un conte lângă sfântul Patrick şi fiindcă a jurat strâmb. Toate celelalte păcate i-au

fost iertate.

Tnugdal şi îngerul ajung în sfârşit în Paradis. Acesta este alcătuit din trei locuri împrejmuite de ziduri. Un zid de argint înconjoară locuinţa soţilor credincioşi, un zid de aur pe aceea a martirilor şi a celor neprihăniţi, a călugărilor şi a călugăriţelor, a apărătorilor şi a ctitorilor de biserici, un zid de pietre nestemate pe aceea a fecioarelor şi a celor nouă ordine îngereşti, a sfântului duhovnic Ruadan, a sfântului Patrick şi a patru episcopi (irlandezi!). La această viziune, sufletul lui Tnugdal se întoarce în trup.

Viziunea lui Tnugdal arată foarte bine că, dacă geografia lumii de dincolo rămâne fărâmiţată. Infernul părând să fie făcut dintr-o singură bucată doar fiindcă

26

nu se poate vedea cum este. de vreme ce nu poate fi vizitat, compartimentarea locurilor de spălare a păcatelor tinde totuşi să se ordoneze după trei principii. Cel dintâi este un principiu geografic: alternanţa unor locuri ce contrastează ca relief şi temperatură. Al doilea este moral: repartizarea celor purificaţi după genul de păcate. Al treilea este religios propriu-zis, ca să nu spunem teologic: este clasificarea oamenilor în patru categorii: cei foarte buni, care îndată după moarte se duc în Paradis, şi cei foarte răi, care, imediat după moarte şi judecata individuală (Tnugdal subliniază că cei osândiţi „au fost judecaţi”), sunt trimişi în Infern, cei care nu sunt chiar buni şi cei care nu sunt chiar răi. Însă Tnugdal nu este foarte clar. Dacă ne luăm după ce scrie el, aceste două ultime categorii s-ar deosebi de păcătoşii chinuiţi în infernul superior. În ceea ce-i priveşte pe cei care nu sunt cu totul răi, Tnugdal nu pomeneşte nimic de o trecere prin locurile de ispăşire şi se mulţumeşte să-i pună să petreacă „vreo câţiva ani” în ploaie şi vânt, chinuiţi de foame şi de sete. Cât despre cei foarte buni, îngerul îi spune lui Tnugdal că „au fost smulşi din chinurile Iadului”, dar nu sunt vrednici deocamdată să se afle într-un adevărat Paradis.

Este surprinzătoare absenţa, la acea dată, a ideii (şi a cuvântului) de *purificare.* Tnugdal a încercat, cu stângăcie, să adune, într-o viziune, un ansamblu de moşteniri literare şi teologice pe care n-a ştiut să le lege între ele. De o parte, existenţa a două infernuri, dar fără să fi ştiut să precizeze funcţia infernului superior. De altă parte, teoria augustiniană a celor patru categorii de oameni în raportul lor cu binele şi cu răul. Dar, fiindcă n-a ştiut cum să le pună în infernul superior, le-a pus în locuri originale, tinzând astfel spre o regionalizare în cinci părţi a lumii de dincolo, aceasta fiind una din soluţiile schiţate în secolul al XII-lea pentru remodelarea lumii celeilalte. Punctul cel mai slab al acestei concepţii (îmi permit să vorbesc în termeni de judecată de valoare, deoarece sunt încredinţat că, pentru succesul sistemului

Purga toţi ului printre clerici şi în mase, într-o epocă „raţionalizantă", coerenţa acestui sistem a fost un element important) este faptul că Tnugdal nu a făcut legătura între locurile de aşteptare (şi de ispăşire mai mult sau mai puţin uşurată) a celor care nu sunt chiar buni şi a celor care nu sunt chiar răi şi locurile infernului inferior. O trecere succesivă prin unele, *apoi* prin celelalte ar fi dat o soluţie concretă tezelor augustiniene. Tnugdal n-a făcut-o deoarece, nu numai că probabil avea o concepţie încă neclară despre spaţiu ci, în primul rând, fiindcă avea o concepţie despre timp care-l împiedica să facă acest lucru. Pentru el, lumea cealaltă rămâne supusă unui timp escatologic care nu poate avea decât foarte slabe asemănări cu timpul terestru, istoric. Ici colo, se strecoară perioade de „câţiva ani" în lumea cealaltă, dar nu este o sticcesivitate ordonată. Timpul lumii celeilalte nu este unificat, şi încă şi mai puţin dublul timp al omului pe lumea aceasta şi pe cealaltă.

4. *Descoperire în Irlanda: „Purgatoriul sfântului Patrick".*

A patra călătorie imaginară, deşi este redactată de

un călugăr – însă un călugăr cistercian – aduce în mijlocul trăsăturilor tradiţionale noutăţi importante. Mai ales una: *Purgatoriul* este numit aici ca fiind unul din cele trei locuri de pe lumea cealaltă. Opusculul care ocupă în istoria Purgatoriului un loc esenţial, deoarece a jucat un rol însemnat, dacă nu hotărâtor, în succesul acestuia, este celebrul *Purgatoriu al suntului Patrick20.*

Autorul este un călugăr numit H. (iniţială pe care Mathieu Paris, în secolul al XIII-lea, a transformat-o, fără niciun motiv, în *Henricus),* care, în momentul redactării, locuia în mănăstirea cisterciană de la Saltrey, în Huntingdonshire. Cel care i-a cerut să scrie această întâmplare este un abate cistercian, cel de la Sartis (astăzi, Wardon, în Bedfordshire). O ştia de la alt călugăr.

28

Gilbert. Acesta a fost trimis în Irlanda de către stareţul mănăstirii cisterciene de la Luda (astăzi, Ixmthpark, în Huntingdonshire), Gervasius, ca să găsească un loc potrivit pentru întemeierea unei mănăstiri. Întrucât Gilbert nu ştie irlandeza, îl ia ca însoţitor, ca să-i slujească de tălmaci şi ca să-l apere, pe cavalerul Owein, care îi povesteşte păţaniile prin care a trecut el în *Purgatoriul sfântului Patrick.*

În preambulul tratatului său, H. de Saltrey aminteşte, invocând pe sfântul Augustin şi mai ales pe Grigore cel Mare, cât de folositoare sunt, pentru învăţătura celor vii, povestirile cu viziuni din lumea cealaltă. Este mai ales cazul diferitelor forme ale pedepsei ce se numeşte (pedeapsă) purgatoare (que *purgatoriu vocatw),* în care cei care, deşi au săvârşit păcate în timpul vieţii, au rămas drepţi, sunt purificaţi, putând astfel ajunge la viaţa eternă căreia îi sunt predestinaţi. Pedepsele sunt pe măsura gravităţii păcatelor şi a firii mai mult sau mai puţin bună a păcătoşilor. Acestei scări a păcatelor şi a pedepselor, îi corespunde o etajare în locurile de osândă, în infernul subteran, pe care unii îl văd ca o temniţă întunecată. Locurile pentru chinurile cele mai mari se află jos, cele. pentru bucuriile cele mai mari sus, recompensele potrivit

de bune şi totodată potrivit de rele la mijloc *(media autem bona et mala in medio).* Aici se vede că H. de Saltrey a adoptat repartizarea în trei categorii (în locul celor patru categorii augustiniene) şi noţiunea de intermediar.

În pedeapsa purgatoare, tot aşa, sufletul este chinuit după meritele lui, şi sufletele care, după ce au trecut prin această experienţă, primesc de la Dumnezeu îngăduinţa să se întoarcă în trupurile lor pământeşti, îşi arată urmele asemănătoare cu urmele corporale, ca amintiri, dovezi şi avertismente21.

Pe când sfântul Patrick încerca, fără mare succes, să-i creştineze pe irlandezii recalcitranţi, şi căuta să-i convertească folosind frica de Infern şi ademenirea cu Paradisul, Iisus i-a arătat, într-un loc pustiu, o groapă *(fossa)*

29

rotundă şi întunecoasă şi i-a spus că dacă cineva pătruns de căinţă şi de credinţă petrece o zi şi o noapte în gaura aceea, va fi curăţat de toate păcatele şi va putea vedea chinurile celor răi şi bucuriile celor buni. Sfântul Patrick s-a grăbit să ridice o biserică lângă gaura aceea, să instaleze acolo călugări, s-o împrejmuiască cu un zid pe care l-a închis cu o poartă a cărei cheie era păstrată de stareţ. Se pare că mulţi penitenţi au făcut experienţa locului acesta chiar de pe vremea sfântului Patrick, care le-ar fi cerut să-şi scrie viziunile. Locul a fost numit purgatoriu şi, întrucât sfântul Patrick a fost cel dintâi care l-a cunoscut, purgatoriul sfântului Patrick *(sandi Patricii Purgatorium) 22.*

Obiceiul voia ca cei ce candidau la experienţa *Purgatoriului sfântului Patrick* să aibă încuviinţarea episcopului diocezei, care trebuia mai întâi să se silească să-i convingă să renunţe. Dacă nu izbutea, le dădea o autorizaţie care era arătată stareţului bisericii; la rândul său, acesta încerca să-i convingă să aleagă altă penitenţă, spunându-le că mulţi pieriseră în experienţa aceea. Dacă nici el nu reuşea, îi prescria candidatului să petreacă mai

întâi cincisprezece zile rugându-se în biserică. După aceste cincisprezece zile, candidatul asista la o slujbă în timpul căreia se împărtăşea şi era stropit cu agheasmă ca să se lepede de necuratul. Era dus în procesiune şi cu imnuri până la Purgatoriu a cărui visă era deschisă de stareţul care amintea că acolo sunt demoni şi că mulţi din vizitatorii precedenţi dispăruseră. Când candidatul persevera, era binecuvântat de toţi preoţii şi intra făcându-şi semnul crucii. Stareţul închidea poarta la loc. A doua zi, la aceeaşi oră. procesiunea se întorcea la groapă. Dacă penitentul ieşea, era dus din nou în biserică şi petrecea acolo alte cincisprezece zile rugându-se. Dacă poarta rămânea închisă, era socotit mort şi procesiunea se retrăgea. Avem de a face cu o formă specială de *ordalie,* de judecată a lui Dumnezeu, de un tip caracteristic, poate, tradiţiilor celtice.

30

H. de Saltrey sare atunci la epoca contemporană *(hiis nostris temporibus)* şi chiar precizează că este epoca regelui Ştefan (1135 – 1154). Matthieu Paris, în secolul al XIII-lea, va fi şi mai precis – fără să aibă vreo dovadă – şi va plasa aventura cavalerului Owein în 1153. Cavalerul Owein. împovărat de păcate, care nu sunt precizate, trecând de etapele preliminare ale ordaliei, intră încrezător şi voios în groapă. De fapt, socoteşte că ceea ce face el este o ispravă cavalerească pe care o înfruntă singur, cu mult curaj *(novam gâtur miliciam aggressus miles noster, licet solus, intrepidus tamen) 23...* Ajunge, într-o penumbră tot mai slabă, într-un soi de mănăstire locuită de douăsprezece personaje în sutană albă, care arătau ca nişte călugări. Mai marele lor îi arată care este regula încercării. Avea să fie înconjurat de demoni care vor încerca fie să-l înspăimânte prin înfăţişarea unor chinuri cumplite, fie să-l ademenească cu vorbe prefăcute. Dacă frica sau ispita îl vor face să cedeze şi va da înapoi, îşi pierde şi trupul şi sufletul. Când va simţi că este gata să fie învins, va trebui să rostească numele lui Iisus.

Atunci năvălesc demonii, care nu-i vor mai da drumul

până la sfârşitul călătoriei lui prin infern – printre viziuni îngrozitoare, întrezărite în întunericul luminat doar de flăcările ce-i chinuiau pe osândiţi, mirosuri grele şi ţipete ascuţite. Din toate încercările la care va fi supus va ieşi învingător rostind numele lui Iisus şi, după fiecare încercare, va refuza să dea înapoi. Nu voi mai pomeni aşadar de acest deznodământ al fiecărui episod. Diavolii ridică mai întâi, în sala cea mare a casei de unde pleacă, un rug pe care se căznesc să-l arunce. După ce a trecut printr-o regiune pustie şi întunecată, unde bătea un vânt puternic ca o sabie şi tăios ca un brici, ajunge într-o câmpie nesfârşită, unde femei şi bărbaţi despuiaţi sunt culcaţi pe pământ, fixaţi acolo cu cuie înroşite în foc, înfipte în mâini şi în labele picioarelor. Trece într-o a doua câmpie, unde oameni de toate vârstele, sexele şi condiţiile, culcaţi pe spate sau pe burtă, sunt pradă balaurilor, şerpilor şi broaştelor de foc, apoi, în a treia

câmpie, unde bărbaţi şi femei, cu trupul plin de cuie înroşite în foc, sunt biciuiţi de demoni, apoi, în a patra câmpie, adevărat câmp de suplicii de toate felurile, unde unii sunt agăţaţi cu cârlige de fier fixate în ochi, urechi, gât, mâini, sâni sau sex, alţii sunt victimele unei bucătării infernale, fiind copţi în cuptor, fripţi în tigaie sau în frigare etc. Vine apoi o roată mare de foc de care sunt agăţaţi oameni ce se învârtesc iute de tot prin flăcări. Este urmată de o imensă clădire destinată băilor, unde se află o mulţime de bărbaţi, de femei, de copii şi de bătrâni scufundaţi în nişte hârdaie, pline cu metale clo-cotinde, unii afundaţi cu totul, alţii până la sprâncene, sau la gât, sau la piept, sau la buric, sau la genunchi, unii doar cu un singur picior sau cu o singură mână. Owein ajunge atunci la un munte printre ai cărui pereţi abruţi curge un fluviu de foc. Pe vârful muntelui, unde se află o mulţime de persoane, bate un vânt aprig şi îngheţat, aruncându-i în fluviu pe oamenii aceia care, dacă încearcă să scape căţărându-se pe munte, sunt împinşi înapoi de nişte demoni înarmaţi cu prăjini de fier.

La urmă de tot, este o flacără urât mirositoare şi neagră, ce iese dintr-un puţ din care urcă şi coboară ca nişte scântei o sumedenie de suflete. Diavolii care-l însoţesc îi spun: „Aici este poarta Iadului, intrarea în gheena, calea cea lată care duce la moarte, cine pătrunde aici nu se mai întoarce, căci în Infern nu există iertare. Aici este focul cel veşnic pregătit pentru Satana şi cei asemenea lui, printre care nu poţi spune că nu te numeri şi tu”. În clipa când se simte înghiţit de puţ, Owein rosteşte din nou numele Domnului, este împins la o parte de puţ, în faţa unui fluviu de foc, foarte lat, peste care era un pod ce părea de netrecut, căci era atât de sus încât te apuca ameţeala, atât de îngust încât nu puteai pune piciorul şi atât de alunecos că nu aveai cum să stai pe el. În fluviul de sub el, aşteptau diavolii înarmaţi cu cângi de fier. Owein rosteşte din nou numele **lui** Iisus şi porneşte pe pod. Pe măsură ce înaintează, podul devine mai stabil şi mai lat, iar când ajunge la mijloc, nu mai zăreşte nici

urmă de fluviu. Scapă de o ultimă încercare a diavolilor înfuriaţi ce voiau să pună mâna pe el şi, coborând de pe pod, se trezeşte în faţa unui zid foarte înalt şi frumos, cu porţile de aur curat şi de pietre scumpe, din care se desprindea un miros foarte plăcut. Intră şi deodată se găseşte într-o cetate minunată.

Două personaje, parcă nişte arhiepiscopi, care conduceau o procesiune, i se adresează lui Owein şi îi spun: „Îţi vom explica tâlcul (*rationem)* celor ce ai văzut”.

„Aici, spun ei mai departe, este Paradisul terestru24. Ne-am întors în el deoarece ne-am ispăşit păcatele – nu ne-am isprăvit penitenţa pe pământ înainte de a muri – în chinurile pe care le-ai văzut venind încoace şi în care am stat, mai mult sau mai puţin, după mulţimea greşelilor noastre. Toţi cei pe care i-ai văzut în diferitele locuri de pedeapsă, în afară de cei care se află sub gura Infernului, după ce sunt spălaţi de păcate, ajung în locul de odihnă unde ne aflăm noi acum şi, în cele din urmă. ei vor fi

mântuiţi. Cei ce sunt chinuiţi astfel, nu pot să ştie câtă vreme vor rămâne în locurile de pedeapsă, căci, prin slujbe, rugăciuni şi pomeni, făcute pentru ei, pedepsele lor pot fi scurtate sau uşurate. Iar noi, care avem atât de multă odihnă şi bucurie, dar care nu am fost încă vrednici de a ne înălţa la ceruri, nu vom rămâne aici la nesfârşit: în fiecare zi, unii dintre noi trec din Paradisul terestru în Paradisul celest”. O limbă de foc se lasă din acesta şi-i face să se simtă foarte bine. Însă „arhiepiscopii” îl cheamă pe Owein la realitate: „Ai văzut o parte din ceea ce doreai să vezi: odihna preafericiţilor şi chinurile păcătoşilor. Acum, trebuie să te întorci tot pe drumul pe care ai venit. Dacă, de acum înainte, vei trăi cum se cuvine pe pământ, poţi fi încredinţat că, după moarte, vei veni printre noi, dar dacă nu trăieşti cum se cuvine, ai văzut ce chinuri te aşteaptă. Pe drumul de întoarcere, nu ai de ce te teme din partea demonilor, căci nu vor îndrăzni să te atace, şi nici de chinuri să nu te temi, căci nu te vor atinge”. Cavalerul porneşte plângând pe drumul de întoarcere şi se întâlneşte în cele din urmă

33

cu cei doisprezece inşi întâlniţi la început, care îl laudă şi îl anunţă că a fost spălat de păcate. Iese din *Purgatoriul sfântului Patrick,* când stareţul deschide din nou poarta, şi stă iar cincisprezece zile să se roage în biserică. Apoi, Owein pleacă în cruciadă la Ierusalim. La întoarcere, se va duce să-l caute pe rege, **stăpânul** său, şi-i va cere să-i spună ordinul religios pe lângă care va putea trăi. Este momentul misiunii lui Gilbert de Luda; regele îl va invita pe Owein să-i servească de interpret călugărului. Cavalerul, încântat, va accepta, „deoarece, în lumea de dincolo, nu am văzut niciun ordin atât de slăvit ca ordinul cistercian”. Vor construi o mănăstire, însă Owein nu vrea să fie nici călugăr, nici slujitor acolo, mulţumind1 u-se să-l slujească pe Gilbert.

Pentru noi, reprezentarea lumii celeilalte nu este partea cea mai importantă din această poveste – deşi, cu siguranţă, a contribuit la o mare parte din succesul ei.

Conţine cea mai mare parte a elementelor tradiţionale de la Apocalipsa lui Pavel încoace şi le anunţă pe cele din viziunile ulterioare – în special pe cele din *Divina Commedie*. Însă este vorba mai curând de o reprezentare de intern decât de o reprezentare **specifică!** Cu toate acestea, anumite teme nu prea apar şi lipsa lor de aici va influenţa fără îndoială cvasi-dispariţia lor mai târziu. Focul, de pildă, a alungat practic frigul. Perechea fierbinte-îngheţat era un element tipic al reprezentării lumii celeilalte ca loc de pedeapsă.

În viziunea lui Drythelm, vizitatorul lumii de dincolo ajunge într-o vale mare şi adâncă, pe al cărei versant stâng arde un foc îngrozitor, în timp ce dreptul este răvăşit de un viscol năprasnic. Tnugdal, la rândul lui, întâlneşte într-unul din locurile care preced infernul inferior „**un** munte mare străbătut de o potecă îngustă, mărginită de o parte de un loc mirosind a pucioasă, plin de fum, iar de cealaltă parte, de gheaţă izbită de vânt”.

În predica atribuită **sfântului** Bernard, se spune că „cei care sunt în Purgatoriu, aşteptând răscumpărarea.

34

trebuie să fie mai întâi chinuiţi fie prin căldura focului fie prin asprimea frigului…”

Însă, de multă vreme, semnificaţia frigului ca pedeapsă nu mai era prea bine înţeleasă. Ideea unui *rejrigerium* binefăcător o înlocuise oarecum.

În *Viziunea împăratului Carol cel Gras.* visătorul imperial, transportat într-o lume de dincolo în/ernală, îşi aude tatăl, Ludovic Germanicul, afundat până la coapse într-un hârdău cu apă clocotită, cum îi spune: „N-ai teamă, ştiu bine că sufletul tău se va întoarce în trup. Dumnezeu ţi-a îngăduit să vii aici ca să vezi pentru ce păcate îndur eu caznele ce îndur, ca şi toţi ceilalţi pe care i-ai văzut. Într-o zi, mă aflu în hârdăul cu apă clocotită, dar a doua zi sunt trecut în celălalt, unde apa este foarte rece…” în textul acesta, al cărui autor a pierdut semnificaţia originală a ritului, trecerea prin apă rece este prezentată ca o favoare

pe care împăratul o datorează intervenţei sfântului Petru şi a sfântului Remi.

În *Purgatoriul sfântului Patrick* nu mai este vorba de vântul îngheţat care suflă pe vârful muntelui aflat la capătul purgatoriului. Focul care, în secolul al XII-lea, a reprezentat însuşi locul de curăţare a păcatelor a alungat frigul de aici. Naşterea Purgatoriului dă lovitura de graţie acelui *rejrigerium* de care se vorbea mai înainte şi anunţă dispariţia sânului **lui** Avraam25.

Succesul *Purgatoriului sfântului Patrick* a fost imediat şi foarte mare. Shane Leslie a scris că tratatul fusese „unul din *best* seuers-urile Evului Mediu". Data când a fost compus nu este sigură. De obicei, este situată în preajma lui 1190, deoarece traducerea lui în franceză, de către celebra poetesă engleză Mane de France, s-ar părească nu poate fi posterioară **ultimului** deceniu al veacului al XII-lea. Pe de altă parte, sfântul Malachie, citat în *Tractatus* în calitatea lui de sfânt, a fost canonizat în 1190. Însă alţi eruditi împing data redactării26 până pe la 1210. Cu toate că am încercat să localizez cronologic pe cât se poate de precis apariţia termenului *purgatorium* şi semnificaţia acestei apariţii pentru evoluţia hotărâtoare a

reprezentării lumii celeilalte, nu mi se pare foarte important, pentru ceea ce urmăreşte ancheta noastră, să datăm din 1210 mai curând decât din 1190 *Purgatoriul sfântului Patrick.* Esenţial este faptul că noul loc al lumii celeilalte se materializează în doi timpi, unul în literatura teologico-spirituală, sub impulsul profesorilor parizieni şi al mediului cistercian, între 1170 şi 1180, celălalt în literatura despre viziuni, între 1180 şi 1215. Viaţa sfântului Patrick de Jocelyn de Fumess, scrisă între 1180 şi 1183, vorbeşte într-adevăr de un *Purgatoriu al sfântului Patrick,* însă situat pe muntele Cruachan Aigle, în Connaugh27. Adevăratele evenimente din istoria credinţelor, a mentalităţilor şi a sensibilităţii rareori pot fi datate cu ziua şi anul când s-au întâmplat. Naşterea Purgatoriului este un fenomen petrecut la sfârşitul secolului al XII-lea şi

începutul celui de al XIII-lea.

În schimb, este foarte important că o descriere a *Purgatoriului,* numit cu acest termen, a fost făcută, pornind de la o gaură ce aparţine geografiei terestre, în junii anului 1200. Redactarea tratatului lui H. de Saltrey datează pesemne din aceeaşi perioadă cu apariţia legendei şi a organizării unui pelerinaj. *Purgatoriul sfântului Patrick* – fără ca povestea cavalerului Owein să fie menţionată – reapare în *Topografia* irlandeză *(Topographia Hibernica)* de Giraud Gallezul, sau de Cambrie (*Giraldus Cambrensis),* a cărei primă ediţie datează din 1188, dar nu este menţionat în manuscrisul cel mai vechi şi nu se află decât pe marginea unui manuscris al *Topografiei* datând din prima jumătate a secolului al XIII-lea. Giraud Gallezul făcuse călătoria în Irlanda în 1185 – 1186. În capitolul V din partea a doua din *Topographia Hibernica,* descrie un lac din Ulster unde se află o insulă împărţită în două părţi. Una din ele este frumoasă şi plăcută, acolo este o biserică oficială, vestită ca fiind adesea vizitată de sfinţi. Cealaltă parte, sălbatică şi înfricoşătoare, este lăsată în seama demonilor. Are nouă găuri în pământ. Cine se încumetă să rămână peste noapte într-una dintre ele, este înşfăcat de duhurile cele rele şi petrece tot

timpul în nişte chinuri cumplite, de tot soiul, şi într-un foc ce nu poate fi descris, iar dimineaţa este găsit aproape fără suflare. Se povesteşte că, dacă, pentru a face penitenţă, cineva îndură o dată aceste chinuri, scapă de chinurile iadului după moarte, numai să nu fi săvârşit între timp alte păcate foarte grave28. Insula aceasta, Station Island, se află, desigur, în Lough Derg (lacul Roşu), în comitatul Donegal, care face parte din Eire, foarte aproape de frontiera Irlandei britanice de Nord. Se pare că *Purgatoriul sfântului Patrick* a fost loc de pelerinaj chiar de la sfârşitul secolului al XII-lea. Papa Alexandra al VI-lea l-a condamnat în 1497, însă capela şi pelerinajul s-au impus chiar din secolul al XIV-lea şi au supravieţuit unor noi

atacuri şi interdicţii în 1632, 1704 şi 1727. Pelerinajul a fost reluat, cu multă intensitate, după 1790 şi a fost clădită o capelă mare. O nouă mare biserică închinată sfântului Patrick a fost terminată în 1931 şi un pelerinaj atrage şi astăzi, an de an, cam 15.000 de pelerini, între 1 iunie şi 15 august29.

Însă, la sfârşitul secolului al XII-lea, *Purgatorium Sancti Patricii,* în ciuda legăturilor lui cu creştinismul irlandez şi cultul sfântului Patrick, nu are desigur coloratura naţionalist-catolică şi irlandeză pe care o va căpăta în epoca modernă şi contemporană. Se pare că cei care au iniţiativa pelerinaj ului şi care îl controlează sunt călugării englezi.

După traducerea făcută de Marie de France30, vor fi numeroase redactări ale *Purgatoriului* lui H. de Saltrey în latină şi numeroase traduceri în limba vulgară, mai ales în franceză şi în engleză31. Versiunea latină va fi reluată de Roger de Wendover, în *Flores Historiarum,* redactată înainte de 1231. Matthieu Paris, continuatorul lui Roger, reia, în a sa *Chronica majora,* întâmplarea cuvânt cu cuvânt. Fie că a cunoscut fie că nu a cunoscut tratatul lui H. de Saltrey, un mare răspânditor al *Purgatoriului.* cistercianul german Cezarie din Heisterbach scrie, în *Dialogus miraculorum* (XII, 38): „Cel ce se îndoieşte de existenţa Purgatoriului să se ducă în Irlanda şi să intre

În Purgatoriul lui Patrick, după care nu se va mai îndoi de chinurile din purgatoriu". Cinci dintre cei mai influenţi autori de povestiri pilduitoare din secolul al XTU-lea au folosit *Purgatorium Sandi Patriciu* Jacques de Vitry, în *Historia orientalis* (cap. XCII), dominicanii Vincent de Beauvais, în *Speculum historiale* (Cartea XX, cap. XXIII-XXIV). Étienne de Bourbon. În *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* (a se vedea mai departe). Humbert de Romans, în *De dono tinioris,* şi Jacopo da Varazze, în celebra sa *Legendă aurită* unde declară: „Şi sfântul Patrick a aflat, prin revelaţie, că puţul acela duce un purgatoriu, şi că cei ce vor să coboare în el îşi vor ispăşi

păcatele şi după moarte vor fi scutiţi de orice Purgatoriu32". Gossouin din Metz vorbeşte despre acest purgatoriu în *Image du monde,* care a cunoscut două redactări în versuri, în 1245 şi 1248. O redactare în proză, în 124633. Iată un extras după una din aceste versiuni:

En Irlande il y a un lac
Quijour et nuit brule comme feu.
Qu'on appelle le Purgatoire
Saint Patrice, et aujourd'hui encore
S'il y vient quelqu'un
Qui ne soit pas bien repentant
R est aussitot ravi et pierdu
Et Von ne sait ce cu'il est devenit
Mais's li se confesse et est repentant.
R doit souffrir maint tourrnent
Et se purge de ses peches
Plus îi en a et plus îi en souffre.
Celui qui de ce lieu est revenu
Plus rien ne lui plait desormais
En ce siècle. plus jamais
R ne rira mais vivra pleurant
Et gemissant sur les maux qui sont
Et les peches que les gensfont34.

(În Irlanda, există un lac/Care, zi şi noapte, arde ca
38
focul, / (Care) este nvimit Purgatoriul/Sfântul vii Patrick. şi chiar şi în zilele noastre/Dacă vine cineva acolo/Care nu se căieşte/Este deodată luat şi pierdvit/Şi nu se ştie ce se întâmplă cu el/Dar dacă se spovedeşte şi se căieşte, /Trebuie să îndvire multe chinuri/Şi se cvirăţă de păcate/Cu cât are mai multe cu atât se chinviie mai mult/Cine s-a întors din locul acela/Nu se mai bucură de nimic/Pe lumea aceasta. niciodată/Nu va mai râde ci va trăi plângând/Şi gemând de câte rele sunt/Şi de greşelile pe care oamenii le fac.)

Învăţatul Bonaventura l-a citit în original sau într-un rezumat şi vorbeşte despre el în comentariul său la *Sentinţele* lui Petrus Ix>mbardus35. Froissard îl întreabă

pe un nobil englez, Sir William Lisle. care a făcut în 1394 o călătorie în Irlanda, dacă a vizitat *Purgatoriul sfântului Patrick*. Acela răspunde afirmativ şi îi spune chiar că, împreună cu altcineva, a petrecvit o noapte în vestita – hrubă căreia îi spune pivniţă. Avi dormit acolo, am avut" vedenii în vis şi Sir William este încredinţat că „tontul nvr este decât nălucă" 36. O incredulitate rar întâlnită la acea vreme.

Dan te-a urmat de aproape tratatul lui H. de Saltrey. Faima acestuia nu se stinge odată cu epoca pe care. tradiţional, o numim Evul Mediu. Rabelais *şi* Ariostopomenesc de el. Shakespeare socoteşte că povestea este cunoscută de spectatorii lui Hamlet37. iar Calderón scrie o piesă pe aceeaşi temă38. Voga *Purgatorului sfântului Patrick*. În litera tura savantă şi popular –, a durat cel puţin până în secolul al XVIII-lea39.

Însă. În acest cult şi în acest tratat, esenţial este* faptul că de acum înainte, există, sub numele său, o descriere a unui nou loc de pe lumea cealaltă; * Purgatoriul, şi că în pofida acelui pre Paradis, vizitat de Owein, în *Tractatus* sunt trei locuri ce constituie lumea! – cealaltă: pe lângă Infern şi Paradis, vinde Owein nu au intrat încă, mai este şi Purgatoriul, străbătut şi descris pe îndelete de cutezătorul cavaler penitent. Iar această

geografie a lumii celeilalte se înserează în geografia terestră nu printr-o juxtapunere stângace, cum arătase Alberico de Settefrati, ci prin localizarea terestră precisă a unei intrări în Purgatoriu. Ce poate fi mai potrivit cu credinţele şi mentalităţile acelui timp când cartografia, aflată încă în faza bâiguielilor, localizează Paradisul (terestru la drept vorbind) în prelungirea lumii celor vii? Pentru cei vii, admişi să viziteze Purgatoriul, trebuie, pe măsură ce se dezvoltă procesul de spaţializare (a Purgatorului), să se găsească gurile de intrare, să se ofere căile de comunicare cu pământul. Aceste guri sunt multă vreme mai mult sau mai puţin confundate cu cele ale Infernului şi imaginea care s-a impus este cea a *puţului*

Topografia gurilor Purgatoriului va fi legată de hrube, de peşteri. Marele succes al *Purgatoriului sfântului Patrick,* situat într-o peşteră dintr-o insulă irlandeză, va consolida imaginea purgatoriului-puţ. Un semn remarcabil al acestui succes este numele tradiţional de *Puţul sfântului Patrick* dat unei lucrări de artă, excepţională, puţul sfântului Patrizio, construit în secolul al XVI-lea la Orvieto.

Oare creştenismul anglo-irlandez avea să impună creştinătăţii *propriul* lui Purgatoriu, fără să întâlnească vreun concurent? La celălalt capăt al lumii creştine, în Italia meridională, pe malurile nu ale Oceanului ci ale Mediteranei, un alt Purgatoriu, schiţat de multă vreme, tindea şi ei să se afirme: cel din Sicilia.

TENTATIVA SICILIANA

Alături de dosarul anglo-irlandez despre călătoriile în Purgatoriu, care, după cunoştinţa noastră, începe cu Beda la începutul secolului al VTII-lea, dosarul sicilian despre Purgatoriu se întinde pe şi mai multe veacuri, din veacul al VII-lea până în al XIII-lea. Pentru ceea ce urmărim noi, episodul cel mai important a avut loc în secolul al XI-lea. Aşa cum am arătat, este vorba de

40

viziunea unui pustnic, aflată de un călugăr clunisian în insulele Lipan şi povestită de Jotsaldus, apoi de Petrus Damiani, în scrierile lor despre viaţa sfântului Odo, stareţ la Cluny (994 – 1049). Din craterul unui munte, se aud ridicându-se gemetele morţilor care se spală acolo de păcate40.

Un secol mai târziu, predica XXI a lui Julien de Vezelay despre Judecata de Apoi prezintă pentru noi un dublu interes. Cel dintâi este o mărturie destul de neobişnuită despre sensibilitatea faţă de moarte. Se regăseşte, desigur, aici, dubla inspiraţie a tradiţiei antice, despre necesitatea de a părăsi plăcerile pământeşti, şi a tradiţiei monastice, despre desprinderea de lucrurile acestei lumi. Se simte însă ecoul unei bucurii încercate în

timpul şederii pe pământ, mai ales la clasele dominante ale vremii, care gustă din plin luxul proprietăţilor rurale, al locuinţelor strălucitoare, al veşmintelor şi al blănurilor, al obiectelor de artă şi al cailor, şi al unei desfătări a trupului, semne ale unei noi stări de spirit, ale unei psihologii de valorificare a acestei lumii, care oferă un cadru de explicare a interesului crescând pentru o viaţă cât mai lungă, şi deci o curiozitate sporită faţă de perioada intermediară dintre moartea individuală şi sfârşitul lumii.

Trei lucruri mă îngrozesc, declară Julien de Vezelay, doar cât pomenesc de ele şi toată fiinţa mea lăuntrică se cutremură de frică: moartea, Infernul şi Judecata ce va să vină.

Sunt aşadar înspăimântat de moartea care se apropie, care mă va duce, după ce mă va fi scos din trupul meu, din lumina aceasta de care ne bucurăm cu toţii, în nu ştiu ce regiune în care doar duhurile cele credincioase pătrund... După mine, istoria oamenilor se va desfăşura fără mine...

Adio, pământ primitor *(hospita),* unde, vreme îndelungată, m-am obosit cu fleacuri, unde am locuit o casă de lut, din care ies împotriva voinţei mele, deşi nu este

41

decât de lut... Cu toate acestea... numai împotriva voinţei mele şi numai dacă voi fi alungat voi pleca. Palida moarte va da buzna în bârlogul meu şi, în ciuda împotrivirii mele, mă va târî spre uşă...

Odată cu lumea, părăsim toate cele lumeşti. Strălucirea lumii acesteia este părăsită în acea tristă zi: adio onoruri, bogăţii, proprietăţi, câmpii întinse şi încântătoare, pardoseli de marmură şi tavane pictate ale măreţelor case! Ce să mai zicem de mătăsuri şi de blănurile scumpe, de veşmintele în felurite culori, de cupele de argint şi de caii de rasă, călăriţi de bogătaşii care voiau să pară că sunt mai mult decât sunt! însă acestea nu înseamnă mare lucru: trebuie să te desparţi de o soţie la care te uiţi cu atâta plăcere, să te desparţi de

copii, şi să laşi în urma ta propriul trup pe care ai fi în stare să-l plăteşti cu aur numai să-l poţi scăpa...

41

Al doilea interes prezentat de predica lui Julien de Vezelay este acela că menţionează din nou Sicilia ca loc terestru de acces către lumea cealaltă.

Iată o primă evocare a celor care ard în focul veşnic şi a celor care fac penitenţă în focul purgator.

Ca să nu se spună nimic despre cei ce ard în focul gheenei, care sunt numiţi „ethnici", de la cuvântul *EX (h) na,* din pricina acelui foc veşnic, şi pentru care nu mai există niciun fel de odihnă, pe deasupra... mai sunt cu siguranţă şi alţii care îndură, după moartea trupului, munci foarte grele şi îndelungate. Atât cât au trăit, nu s-au învoit „să facă cele cuvenite pentru penitenţă *(Luca* II, 8), când s-a apropiat moartea, totuşi, s-au spovedit şi au fost încercaţi de sentimente de căinţă"; drept care, la hotărârea preotului, „căruia Tatăl i-a dat toată judecata" *(Ioan* V, 22), ei vor putea săvârşi în focul purgator penitenţa pe care nu s-au îngrijit s-o facă pe lumea aceasta. Focul acela care arde „lemnul, fânul şi trestia adunate pe temelia credinţei" îi arde pe cei pe care-i curăţă de păcate; „aceştia vor fi mântuiţi, dar ca prin foc".

42

(I Corinteni III, 12 – 13, 15), căci ei nu vor trece, cu siguranţă, din focul purgator în focul veşnic: „Dumnezeu vorbeşte (...) când într-un fel când într-altul" *(Iov* XXXIII, 14). Puţin mai departe, vorbind din nou despre focul gheenei, face precizările următoare: „Focul se prinde de ceea ce arde – neîncetat, dar fără să-l mistuie. Astfel, salamandra, o târâtoare mică, merge pe jăratic fără nicio primejdie pentru trupul ei; tot astfel, amianta, îndată ce se aprinde, arde necontenit fără ca focul s-o mistuie; şi tot aşa, Etna arde fără încetare, poate că de la facerea lumii, fără să piardă ceva din ceaţa ce arde1*2".

Vedem cum, prin jocul obişnuit printre clericii din

Evul Mediu (Isidor din Sevilla dăduse exemplul) al etimologiilor fanteziste, Etna este confirmat în rolul său de loc al lumii celeilalte, de punct de comunicare între pământ şi gheenă, între cei morţi şi cei vii. Dar unde se trage a-ici, geografic vorbind, graniţa dintre Infern şi Purgatoriu? La începutul secolului al XIII-lea, în dosar apare o piesă neobişnuită. În ale sale *Otia Imperialia (Trândăviile imperiale),* redactate prin 1210 şi dedicate împăratului Oto IV de Brunswick, învinsul de la Bouvines (în 1214), un cleric cultivat şi dornic de cunoaştere – un adevărat etnograf medieval – englezul Gervasius din Tilbury, expune despre lumea cealaltă, pe de o parte, concepţii tradiţionale, care nu ţin seama de noutăţile despre Purgatoriu, şi. pe de alta, o poveste nemaiauzită. În capitolul XVII din partea a treia, Gervasius tratează despre cele două paradisuri şi cele două infernuri. Aşa cum există, spune el, un Paradis terestru şi un Paradis celest, „există două infernuri: vinul terestru, de care se spune că se află într-o gaură din pământ, şi în acest infern există un loc foarte depărtat de locurile de pedeapsă, loc care, fiind atât de departe şi foarte liniştit... este numit *sân,* cum spunem *sân* (golf) de mare, şi se spune că este *sânul lui Avraam,* datorită pildei cu bogătaşul şi cu Lazăr... Mai este şi un alt infern, aerian şi întunecos, unde au fost zvârliţi pentru a fi pedepsiţi îngerii cei răi, aşa cum cei

buni se află în paradisul celest (empireu) 43". Aici, Gervasius este interesat de faptul că, după cât se pare, unii din diavolii aceştia vin pe pământ ca să se împerecheze cu o muritoare şi să dea naştere unor oameni excepţionali despre care se spune că sunt „fără de tată" sau „copii de fecioară", ca Merlin vrăjitorul şi, pe viitor, Antecrist.

Mai departe, Gervasius, descriind nişte minuni geografice şi mai ales siciliene, povesteşte următoarea întâmplare aflată în timpul unei călătorii făcută de el însuşi (print 190) în Sicilia:

„În Sicilia, se află un munte, Etna, în care arde un foc

de pucioasă, în apropiere de cetatea Catania… oamenii din popor numesc acest munte Mondjibel44 şi locuitorii din partea locului povestesc că, pe coastele lui pustii, s-a arătat, în vremea noastră, marele Artur. Într-o zi, un rândaş al episcopului de Catania, mâncând prea mult, a fost cuprins de moleşeală. Calul pe care-l ţesăla a scăpat şi s-a făcut nevăzut. Degeaba l-a căutat rândaşul prin râpele şi povârnişurile muntelui. Cum nelinişstea lui sporea, s-a apucat să scotocească hrubele cele întunecate ale muntelui. O potecă, foarte îngustă dar netedă, l-a dus până într-o câmpie întinsă, încântătoare şi plină de tot soiul de plăceri.

Aici, într-un palat ridicat ca prin farmec, l-a găsit pe Artur culcat pe un pat regal. Regele, aflând de ce venise, a poruncit să fie adus calul şi l-a dat băiatului ca să-l restituie episcopului. I-a povestit cum, rănit odinioară într-o bătălie împotriva nepotului său Modred şi a ducelui saxonilor, Hilderic, zăcea acolo de multă vreme, încercând să-şi tămăduiască rănile ce se redeschideau întruna. Şi, după cum spun băştinaşii care mi-au povestit totul, a trimis daruri episcopului, care le-a arătat ca să fie admirate de o mulţime de lume uluită de povestea aceasta nemaiauzită45”.

Acestui text şi acestei legende, Arturo Graf le-a consacrat un frumos articol46. Să ne mulţumim aici să indicăm locul lui excepţional în dosarul naşterii Purga

44

tortului. Gervasius din Tilbury ignoră Purgatoriul şi, întrucât rămâne legat de sânul lui Avraam, îl pune pe Artur într-un loc ce seamănă mai curând cu o lume de dincolo, fantastică, păgână. Textul acesta constituie în primul rând uimitoarea întâlnire între tradiţiile septentrionale şi cele meridionale, celtice şi italiene. Întâlnire între legenda arturiană şi Italia, a cărei dovadă se mai află şi într-o sculptură, din secolul al XII-lea, din catedrala din Modena47. Întâlnire ce pune în evidenţă una dintre incertitudinile majore ale localizării Purgatoriului.

Purgatoriul era atras de doi poli: Paradisul şi

Infernul. Purgatoriul putea fi aproape un paradis sau pe jumătate infern.

Dar, foarte curând, Purgatoriul (sub formele ce fuseseră schiţate) a fost tras către Infern şi i-a trebuit multă vreme ca să se deosebească de acesta. Până în secolul al XIII-lea – şi, uneori, şi mai târziu – n-a fost decât un infern mai puţin adânc, unde sufletele nu erau chinuite pentru vecie, ci pe un timp limitat, iadul de sus.

Aşadar, Purgatoriul s-a format într-o viziune a lumii de dincolo cel mai adesea infernală.

Această lume de dincolo a fost, în general, în timpul lungii perioade de incubaţie a Purgatoriului, situată sub pământ, în contact strâns cu Infernul – *infernul superior* –, însă, în faza aceasta de geografie confuză, modelul infernal al Purgatoriului a fost contaminat şi îndreptat de alte două modele. Unul era cel al Purgatoriului aproape paradiziac48. Altul se năştea din dorinţa de a găsi, între Infern şi Paradis, un loc cu adevărat intermediar.

Acestor probleme, abia percepute, li s-au dat, până în secolul al XII-lea, diverse soluţii, mai mult sau mai puţin coerente. Uneori este o juxtapunere a două locuri, dintre care unul se aseamănă mai curând cu Infernul, celălalt cu Paradisul. Astfel, în foarte încâlcita *Viziune a lui Tnugdal,* două regiuni situate de o parte şi de cealaltă a unui zid şi plasate între Infern şi Paradis, sunt, una ploioasă şi bătută de vânturi, în vreme ce cealaltă, luminoasă, este străbătută de apa unui izvor dătător de

viaţă. Prima regiune ţine închise sufletele celor ce nu sunt răi de tot, cea de a doua pe acelea ale celor care nu sunt buni de tot. Uneori, locul de spălare de păcate pare să se afle la suprafaţa pământului, însă într-o vale îngustă şi adâncă unde domneşte un întuneric asemănător cu cel din Infern. Aşa se prezintă, de pildă, tărâmul din viziunea lui Drythelm.

INFERNALIZAREA PURGATORIULUI ŞI LIMITELE

EI

Niciun text nu evocă aşa cum o face cel al lui Gervasius din Tilbury un echivalent al Purgatoriului atât de asemănător cu un loc de odihnă, descrierea unei aşteptări într-o lume care este desigur cea a morţii (într-un munte de foc, unde ajungi dus de un cal negru – psihopomp –, într-o stare în care nu te vindeci de rănile pământeşti: cele ale lui Artur se redeschid întruna), dar unde un erou ca Artur trăieşte „într-un pat regal", „într-un palat ridicat ca prin farmec", în mijlocul unei câmpii foarte întinse, încântătoare şi plină de tot felul de desfătări.

Se pare că, în acest moment hotărâtor pentru Purgatoriul ce era pe cale să se nască, lumea creştină latină, care şovăie, între Irlanda şi Sicilia, şovăie de asemenea când este vorba să facă din el un loc apropiat de Infern sau, dimpotrivă, apropiat de Paradis… De fapt, în momentul când Gervasius de Tilbury află întâmplări care oglindesc mai mult concepţiile din trecut decât pe cele din prezent, jocurile sunt făcute. Încărcat cu povara literaturii apocaliptice orientale, plină de focuri, de torturi, de zgomot şi de furie, definit de Augustin ca loc al unor suferinţe mai mari decât oricare de pe pământ, pus la punct de către o Biserică ce nu aduce mântuire decât prin frică şi cutremurare, Purgatoriul s-a înclinat de partea Infernului. În legătură cu legenda lui Artur în

vulcanul Etna, Arturo Graf a arătat în chip magistral cum, de la povestirea lui Gervasius de Tilbury până la aceea, cincizeci de ani mai târziu, a dominicanului Étienne de Bourbon, infernalizarea, satanizarea episodului este pe deplin săvârşită. Purgatoriul lui Artur a devenit un Purgatoriu provizoriu49.

Tot astfel, Sicilia (Lipan sau Etna), spre deosebire de Irlanda, nu va fi o localizare durabilă a Purgatoriului. Ca să înţelegem acest lucru, trebuie să ne întoarcem la izvoarele creştine ale celeilalte lumi în viziune siciliana. Această **viziune** creştină este îndatorată unei bogate moşteniri antice, a cărei cea mai strălucitoare expresie este

mitologia vulcanului Etna, lăcaş infernal al lui Vulcan şi al cuptoarelor sale. Însă unul din marii ctitori ai Purgatoriului în Evul Mediu timpuriu pune bazele lumii celeilalte în Sicilia: Grigore cel Mare. Două povestiri din *Dialoguri* stau mărturie.

În primul text, călugărul Petrus îl întreabă pe Grigore dacă cei buni se recunosc în Paradis *(în regno)* şi cei răi în Infern *(în supplicio).* Grigore răspunde prin povestirea cu Lazăr şi bogătaşul cel rău. Trece apoi la povestirile tradiţionale (să ne gândim de pildă la viziunile sfântului Martin după un model de hagiografie latină ca cel oferit de *Vita Martini* de Sulpicius Severus) cu viziuni ale unor muribunzi. Mai întâi, întâmplarea unui călugăr care, în clipa morţii, îi vede pe Iona, Ezechiel şi Daniel. Vine apoi povestea tânărului Eumorfius. Într-o zi, acesta îşi trimite sclavul să-i spună prietenului său Ştefan „Vino iute, căci corabia ce ne va duce în Sicilia este gata de drum”. În timp ce sclavul este în drum spre Ştefan, cei doi bărbaţi mor. Întâmplarea aceasta uimitoare îl nemulţumeşte pe Petrus care îi cere lui Grigore să-l lămurească:

PETRUS: Spune-mi, cum se face că o corabie a ieşit înaintea sufletului ce era pe cale de a se despărţi de trup şi de ce a spus că, după moarte, avea să fie dus în Sicilia?

GRIGORE: Sufletul nu are nevoie de mijloc de transport (*vehiculam),* dar nu este de mirare ca unui om aflat încă în trupul său să i se arate ceea ce vedea el de obicei, cu ajutorul trupului, ca să poată pricepe astfel unde i-ar putea fi dus, spiritual, sufletul. Faptul că i-a spus acestui om că va fi dus în Sicilia nu poate avea decât un sens: mai mult decât în oricare alt loc, în insulele acestea s-au deschis cazanele de tortură care aruncă foc. Cazanele acestea, după cum povestesc cei ce le cunosc, se cască tot mai mult, pe zi ce trece, deoarece, întrucât se apropie sfârşitul lumii, iar numărul celor ce vor fi adunaţi ca să fie arşi, pe lângă cei aflaţi aici, fiind nesigur, trebuie ca aceste locuri de osândă să se deschidă tot mai mult ca să-i poată

cuprinde pe toţi. Dumnezeu atotputernicul a vrut să arate locurile acestea intru îndreptarea oamenilor, pentru ca cei neîncrezători *(mentes infidelium),* care nu cred că există chinuri infernale, să vadă locurile de osândă, cei care nu vor să creadă cele despre care ei doar aud că se vorbeşte.

Cât despre cei, aleşi sau osândiţi, care au săvârşit fapte bune pentru o cauză comună, ei sunt duşi în nişte locuri tot comune, iar vorbele cele adevărate ar trebui să fie de ajuns pentru a ne încredinţa de acest lucru, chiar dacă pildele ar lipsi" 0.

Amestecul acesta uluitor de legende păgâne şi de creştinism foarte ortodox, de vulcanologie şi de teologie a sfârşitului nu trebuie să ne surprindă la acest mare papă escatologic. Cunoaştem bine cea de a doua povestire care aduce în discuţie insulele vulcanice siciliene şi locurile infernale: este povestea pedepsirii lui Teodoric azvârlit într-un vulcan din insulele Lipan51.

Politizarea viziunilor despre lumea cealaltă este elementul cel mai izbitor în această povestire care avea să rămână foarte vie în Evul Mediu şi care anunţă viziunile regilor pedepsiţi pe lumea cealaltă, exemplele, pe care le-am văzut mai înainte, fiind cele ale suveranilor carolingieni, din viziunea lui care! cel Gras, şi ale regilor

48

Irlandezi, din viziunea lui Tnugdal. Însă localizarea siciliana a locurilor de pedeapsă de pe lumea cealaltă este un element la fel de semnificativ. În această tradiţie trebuie, evident, situată povestirea lui Jotsald şi a lui Petrus Damiani.

Între povestirile lui Grigore cel Mare şi textele din secolele XI-XIII: vieţile lui Odo de Jotsald şi Petrus Damiani, povestea lui Artur în vulcanul Etna, de Gervasius de Tilbury, se situează o piesă foarte interesantă din dosarul infernal al insulelor Lipari. Acest text rar din secolul al VIII-lea ne vorbeşte despre o erupţie vulcanică dintre 723 şi 726, şi, totodată, despre continuitatea unei credinţe legată de un loc excepţional. Este povestirea unui popas făcut în aceste locuri de un pelerin la Ierusalim,

sfântul Willibald.

De acolo, s-a dus în oraşul Catania, apoi în Reggio, cetate din Calabria. Acolo se află infernul lui Teodoric. Ajunşi aici, au coborât de pe corabie, ca să vadă cum este infernul acesta. Willibald, împins de curiozitate, ca să vadă cum este infernul acesta pe dinăuntru, a vrut să se urce pe vârful muntelui unde se deschidea gura (infernului), dar nu a izbutit. Scântei venite din fundul iadului celui negru se urcau până la marginile gurii şi se făceau tot mai mari, adunându-se vinele lângă altele. Aşa cum zăpada, când cade din cer, se adună în grămezi albe venite din bolţile cerului, tot astfel scânteile adunate pe vârful muntelui îl împiedicau pe Willibald să urce. Vedea însă cum ţâşneşte, scuipată de gura puţului, o flacără neagră, cumplită şi înfricoşătoare, cu un zgomot de tunet. Se uita la flacăra cea mare şi la fumul ce se înălţa înfricoşător, sus de tot până în cer. Lava aceasta *(pumex* sau *fomex),* despre care au vorbit scriitorii, el o vedea ridicându-se din infern, după care era aruncată, arzândă până în mare, iar de acolo, era din nou azvârlită pe pământ. Oamenii o adună şi o iau cu ei52.

Sensul acestor texte este limpede. În Sicilia, în

49

vulcanii insulelor Lipari şi în Etna, încă din Antichitate

— Şi aici creştinismul a dat un sens nou credinţelor, dar le-a păstrat la locul lor *în sita* – s-a aflat Infernul. Multă vreme, desigur, locurile creştine de spălare a păcatelor se vor afla în apropierea Infernului şi vor fi chiar o parte a acestuia. Dar, când se va naşte Purgatoriul, chiar dacă pedepsele îndurate acolo sunt, pe termen limitat, pedepse infernale, trebuie să i se asigure autonomia, în primul rând, autonomia topografică în cadrul sistemului geografic al lumii de dincolo. În Irlanda, Purgatoriul

— Deşi infernal – sfântului Patrick nu este umbrit de Infern. În Sicilia, puternica tradiţie infernală a permis Purgatoriului să se dezvolte. Anticul Infern i-a închis calea tânărului Purgatoriu.

NOTE

1. Textul opusculului se găseşte în Migne. *PL,* 145, col. 584 – 590, cu titluri de capitole adăugate de editor şi care sunt adesea anacronice (de exemplu, *liberat a peenis purgatorii).* Despre Petrus Damiani şi pomenirea morţilor, a se vedea F. DRESSLER. *Petrus Damiani Leben und Werk,* Roma, 1954. Despre moarte în mediul monastic, a se vedea J. LECLERCQ, „Documents sur la mort Des Moines" în Revue *Mabillon.* XLV, 1955, pp. 165 – 180.

2. *PL,* 145.186, 188.

3. Textul latinesc subliniază cu realism: *poenedibus undique loris astrictum et ambientium catenarum squaloribus vehementer attritum.*

4. *PL,* 144, 403.

5. *De miraculis,* I. IX, *PL,* 189, 871.

6. *De miraculis,* I. XXIII, *ibid.,* 891 – 894.

7. *De miraculis,* I. XVIII, *ibid.,* 903 – 908.

8. Este vorba de manuscrisul latin 15 912, care a fost parţial transcris de Georgette Lagarde în cadrul anchetei despre *exemplum,* întreprinsă de grupul de antropologie istorică a Occidentului medieval de la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Viziunile povestite se găsesc la fila 64.

9. Anecdota despre scurta trecere a sfântului Bernard prin Purgatoriu (a se vedea p. 222 şi urm.) nu a fost reţinută de Jacopo da Varazze în *Legenda aurită.* Să amintim că Neprihănita Zămislire a Mariei nu a devenit o dogmă a catolicismului decât în 1854.

10. *De vita sua* (titlul original *Monodise:* Poeme pe o voce, Memorii) de Guibert de Nogent. se află în tomul 156 din *Patrologia latină* de Migne şi a fost repus în istoria autobiografiei de către G. KISH. *Geschichte der Autobiographie.* I. 2. Frankfurt. 1959: a se vedea J. PAUL. „Le demoniaque et l'imaginaire dansle de *vita sua* de Guibert de Nogent" în *Le Diable auMoyenge,* Senefiance.

nr. 6, Aix-en-Provence, Paris, 1979, pp. 371 – 399.

11. A se vedea introducerea de John F. BENTON la traducerea în engleză a operei: Seif and *Society în Medieval France. The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent.* New York, 1970, şi sugestivul articol de Mary M. McLAUGHLIN, „Survivors and Surrogates: Children and Parents from the IXth to the XIIIth centuries" *in The History of Chudhood,* ed. Lloyd de Mause. New York. 1975, pp. 105 – 106.

12. Cf. J.

— Cl. SCHMITT, *Le saint levrier. Guinefort, guerisseur d'enfant depuis leXUle siècle.* Paris, 1979.

13. Despre legătura dintre culoarea neagră şi diavol în Evul Mediu, a se vedea J. DEVISSE şi M. MOLLAT. *L'image du noir dans l'art occidental.* II. „Des premiers siècles chrétiens aux grandes découvertes".

2 vol. Fribourg, 1979.

14. Text publicat de Dom Mauro INGUANEZ în *Miscellanea Cassinese,* XI. 1932, pp.83 – 103, precedat de un studiu al lui Dom Antonio MIRRA. „La visione di Alberico", *ibid.,* pp.34 – 79.

15. În legătură cu influenţele musulmane, a se vedea tezele, exagerate, ale lui M. ASIN PALACIO, *La Escatologia musulmana en la „Divina Commedia".* Madrid, 1919 şi *Dante y el Islam,* Madrid, 1929, şi cele, mai moderate, ale lui E. CERULLI, *ÎI „libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia,* Roma, 1949. Despre absenţa Purgatoriului în religia islamică, a se vedea cu precădere E. BLOCHET. „Étude sur l'histoire religieuse de l'Iran". În *Revue de l'histoire des religions,* 20. t, 40, Paris, 1899. p. 12. A se vedea şi M. ARKOUN, J. LE GOFF, T. FAHD, M. RODINSON, *NEtrange et le Merveilleux dans ilslam medieval.* Paris, 1978, pp. 100 – 101.

51

16. Umple douăzeci de pagini tipărite.

17. Textul editat (p.93) spune: *Hoc autem insinuante apostolo, purgatorii nomen habere cognovl* Eu traduc

subînţelegând *Iluminis:* „Aflai că purta numele de (fluviu) purgator”. Într-adevăr, titlul acestui capitol care, după părerea editorului, este transcris după manuscris, este: „De *Ilumine purgatorio”* („despre fluviul purgator”). *Purgatorii (pwgatorius),* după cum mi-a comunicat cu multă amabilitate A.-M. Bautier, figurează în fişierul noului glosar al lui Du Cange ca adjectiv la genitiv referind la acest pasaj.

18. Deşi referinţa nu este menţionată, interdicţia aceasta vine de la sfântul Pavel, II, Corinteni, XII, 2 – 4. Iată sfârşitul călătoriei: sfântul Petru îl duce în cele din urmă pe Alberic prin cincizeci şi una de provincii de pe pământ – provinciile vechiului Imperiu roman – unde îi arată morminte de sfinţi şi *mirabilia* pilduitoare. Povestirea se termină cu o descriere a sfântului Petru, diferite vorbe ale apostolului, întoarcerea sufletului lui Alberic în trupul său, viziunea mamei lui în timp ce se roagă la o icoană a sfântului Pavel ca s-o tămăduiască, şi intrarea în mănăstirea de la Monte-Cassino.

19. *Visio Tnugdali* ed. Albrecht Wagner, Erlangen. 1882. Reamintesc studiul recent al lui Claude CAROZZI, citat la p. 16, n. 1 şi p. 185, n. 1.

20. *Rugătorium Sancti Patricii* a fost editat de două ori în secolul al XVII-lea, de către MESSINGHAM, în al său *Florilegium Insulae Sanctorunx* 1624, ediţie reprodusă în *Patrologia latina,* t. 180, col. 975 – 1004 şi de către iezuitul John COLOAN în a sa *Triadis taumaturgae... acta,* Louvain. 1647. Ediţii moderne au fost întocmite de S. ECKLEBEN. Die *alteste Sclidderung vom Fegfeuer des heăigen Patricius,* Halle, 1885, de Ed. MALL, care, alături de textul editat de Coloan, dă textul manuscrisului ce poate fi considerat ca cel mai aproape de textul original (ins E VII – 59 de la Bamberg, din secolul al XIV-lea) şi variantele unui manuscris de la British Museum, Arundel 292 (sfârşitul secolului al XIII-lea), *Zur Geschichte der Legende vom Purgatorium des heăigen Patricius,* în *Romanische Forschungen* ed. K. Vollmoller, VI, 1891, pp. 139 – 197, de U.M. VAN DER ZANDEN. *tttude sur le Purgatoire de saint*

Patrice, Amsterdam, 1927, care a editat textul unui manuscris de la Utrecht, din secolul al XV-lea, şi, în appendice, o versiune îmbunătăţită a manuscrisului Arundel 292, şi de Wamcke, în 1938. Eu am folosit ediţia Mall. *Purgatorium Sancti Patricii* a determinat, sub formele lui latine sau vulgare (mai ales franceze

şi engleze – lăsând la o parte traducerea făcută de Mane de France. *L'Espurgatotre saint Patriz).* numeroase studii, dintre care unele, deşi vechi, sunt şi astăzi valabile. Cele mai multe dintre ele repun acest text în cadrul istoriei credinţelor despre lumea cealaltă, începând cu Antichitatea, şi în al folclorului. Deşi sunt adesea insuficient de critice, iar astăzi depăşite, aceste studii rămân un model de deschidere a spiritului istoric. Citäm: Th. WRIGHT, *St Patrick's Purgatory; an essay on the legends of Purgatori), Hell and Paradis, current during the Middhe Ages,* London, 1844. BARING-GOULD, *Curious Myths of the Middle Ages,* 1884. repr. Leyden, 1975: S. *Patrick's Purgatory,* pp. 230 – 249. G. Ph. KRAPP. *The Legend of St Patrick's Purgatory, its later literary history,* Baltimore. 1900. Ph. de FELICE, *L'autre monde. Mythes et légendes: le Purgatoire de saint Patrice,* Paris, 1906. Studiul socotit a fi cel mai complet, cel al lui Shame LESLIE, St *Patrick's Purgatory: a record from History and Literature,* London, 1932, nu este şi cel mai interesant. V. şi E. TURNER au dat o interpretare antropologică, foarte sugestivă, pelerinajului sfântului Patrick în Purgatoriu în timpurile moderne – dar care nu contribuie cu nimic la subiectul nostru: *Image and Pilgrimage în Christian Culture:* cap. III St *Patrick's Purgatory: Religion and naţionalism în an Archaic Pilgrimage,* Oxford. 1978, pp. 104 – 139.

21. La Roma, în biserica Sacro Cuore del Suffragio. un mic „muzeu al Purgatoriului", unde se păstrează o duzină de urme (în general arsuri făcute cu o mână – ca semn al focului Purgatoriului) de apariţie în faţa unor oameni vii a sufletelor din Purgatoriu. Aceste mărturii se

înşiră de la sfârşitul secolului al XVIII-lea până la începutul secolului XX. Durata lungă a sistemului Purgatoriului…

22. Datele acestea privitoare la sfântul Patrick, care a trăit în secolul al V-lea, sunt născocite. Vechile vieţi ale sfântului Patrick nu spun nimic despre întâmplarea aceasta. *Purgatoriul sfântului Patrick* este menţionat pentru prima dată, în stadiul actual al documentaţiei, în noua viaţă a sfântului scrisă de Jocelyn de Fumess, între 1180 şi 1183. Cum cancelarul Owein nu este menţionat, se socoteşte, în general, că perioada aceasta 1180/83 este *terminus a quo* pentru datarea lucrării *Tractatus* a lui H. de Saltrey.

23. A se vedea Erich KOHLER, *LAventure chevaleresque. Ideal et realite dans le roman courtois.* Paris, 1974.

33

24. Povestesc urmarea întâmplării parafrazând şi prescurtând. Textul între ghilimele nu este traducerea integrală a discursului celor doi „arhiepiscopi”.

25. Aceste imagini ale lumii celeilalte se regăsesc la urmaşii actuali ai triburilor Maya. la candonii din sudul Mexicului: … «Înţeleptul» Tehank în Maasch… nu mai contenea cu povestirile despre acel tărâm al umbrei unde curg unele lângă altele pâraie îngheţate şi râuri de foc…” (J. SOUSTELLE. *Les Quatre Soleils,* Paris. 1967. p. 52).

26. F.W. LOCKE, „A new date for the composition of the *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii”* în *Speculum,* 1965, pp. 641 – 646, respinge data tradiţională, aproximativ 1189, pentru a împinge alcătuirea *Tractatus*-ului în perioada 1208 – 1215. Acest lucru cere ca data la care a fost scris *Espurgatoire Saint Patriz* să fie şi ea împinsă cu vreo douăzeci de ani. Richard Baum („Recherches sur les osuvres attribuées a Mane de France”, în *Annales Universitatis Saraviensis,* 9, Heidelberg. 1968) a susţinut, de curând, nu numai că *Espurgatoire* era scris într-adevăr mai târziu decât ultimul deceniu al secolului al XII-lea, ci chiar că nu era de Marie de France. Vom vedea mai departe că *Topographia*

Hibernica de Giraldus Cambrensis şi *Vie de saint Patrick* de Jocelin de Furness nu aduc niciun argument hotărâtor pentru a data *Tractatus.*

27. *Vie de saint Patrick* de Jocelyn de Furness a fost editată în secolul al XVII-lea, în aceleaşi culegeri ca şi *Purgatorium* de H. de Saltrey, în secolul al XVII-lea, de Messigham *(Florilegium insulae sanctorum...* Paris, 1624, pp.1 – 85) şi de Coloan *(Triadis taumaturgae...* Louvain, 1647: pasajul privitor la Purgatoriul de pe muntele Cruachan Aigle se găseşte la pagina 1027). A fost reluat în *Acta Santetorum,* 17 martie, t. II, pp. 540 – 580.

28. GIRALDUS CAMBRENSIS. *Opera,* t. V, ed. J.-F. Dimock, London, 1867 *(Rerum Britannicarum medii aevi scriptores)* pp. 82 – 83. Imediat după acest pasaj a fost adăugată, în manuscrisul din prima jumătate a secolului al XIII-lea, fraza „Acest loc este numit de cei din preajmă Purgatoriul lui Patrick" şi se spune cum a izbutit sfântul Patrick să i creeze. Cf. C.M. Vander Zanden. Un capitol interesant din *Topographia Hibernica* şi *Tractatus de pwgatorio sancti Patricii* în *Neophilologus* 1927. Se pare că Girauld le Gallois şi-a redactat *Topographia* în momentul când un pelerinaj penitenţial – cu aparenţe de ordalie – a fost transferat din cea mai mare insulă a sfinţilor (Saint's Island). la nord-vest de

Lough Derg, în mica insulă Station Island, de unde sinteza într-o singură insulă împărţită între sfinţi şi demoni.

29. În afară de foarte interesantul studiu scris de V. şi E. Turner. citat la sfârşitul notei 20, pp. 53 – 54, nu există decât nişte studii mediocre sau sumare despre pelerinaj. Cf. John SEYMOUR, *St Patrick's Pwgatory. A Mediaeval Pilgrimage în Ireland,* Dundald (1918), J. RYAN, *New Catholic Encyclopedia*, vol. XI, 1967, p.1039. Philippe de FELICE (care a scris *L'Autre Monde, Mythes et Légendes, Le Purgatoire de saint Patrice,* Paris. 1906. unde, capitolul IV, intitulat „Histoire du Sanctuaire du Lough Derg", prezintă un oarecare interes şi se termină cu această

observaţie judicioasă: „Persistenţa de-a lungul veacurilor a Purgatoriului sfântului Patrick este un fapt precis, indiscutabil, a cărui importanţă era vrednică să fie semnalată atenţiei sociologilor”) povesteşte (p. 9 şi următoarele) cu câtă greutate, el şi un văr al său. au ajuns la Lough Derg şi în insula Purgatoriului. 1905. În 1913, cardinalul Logue, primatul Irlandei, după o vizită la Station Island, a declarat: „Cred că oricine a făcut pelerinajul tradiţional, aici, la Lough Derg, exerciţiile penitenţiale, postul şi rugăciunile care aduc atât de multe indulgenţe, şi care moare după aceea, va avea foarte puţin de suferit pe lumea cealaltă” (citat de V. şi E. Turner, p. 113). Anne Lombard-Jourdan, care a vizitat Lough Derg şi Purgatoriul sfântului Patrick în 1972, a avut bunăvoinţa de a-mi aduce de acolo programul oficial supervizat de episcopul local, episcopul din Clogher. Încă din Evul Mediu, durata penitenţei trecuse de la 15 zile la 9, adoptând durata obişnuită a posturilor şi a rugăciunilor, mai firească pentru Biserică. În epoca modernă, durata a fost redusă la trei zile, regula actuală, iar miezul pelerinajului constă dintr-o încercare de douăzeci şi patru de ore. Pe program scrie „priveghiul (the *Vigil)* este principalul exerciţiu spiritual al pelerinajului şi înseamnă că nu se doarme deloc douăzeci şi patru de ore fără întrerupere”. Frumoasă continuitate a credinţelor şi a practicilor! A

se vedea îi. 4.

30. *LEspwgatoire Saint* Patriz. de MĂRIE DE FRANCE, a fost publicat de Thomas Atkinson Jenkins, Philadelphia, 1894. A se vedea, L. FOULET. „Mane de France et la Legende du Purgatoire de saint Patrice” în *Romanische Forschungen,* XXII. 1908, pp. 599 627.

31. Paul Meyer indica şapte versiuni franceze în versuri din Purgatoire *de saint Patrice (Histoire littéraire de la France,* t. XXXIII, pp. 371 372 şi *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale,* t.

55

XXXIV, Paris, 1891): 1) cea făcută de Marie de France, 2 – 5) patru versiuni anonime din secolul al XIII-

lea. 6) versiunea lui Beroul, 7) versiunea lui Geoffroy de Paris, introdusă de cartea a fv-a din *Bible des sept* etate du *diable.* Una dintre ele a fost publicată de Johan VIŞING, *Purgatoire de saint Patrice des manuscrits Harleien 273 et Fonds jrancais 2198.* Göteborg, 1916. Substantivul *purgator* este folosit de mai multe ori:

Par la grant houte qu'il aveit Dist de mout bonnement irreit En purgatoire, *de assez Peust espener ses pechiez (v. 91 – 941*

…

Corn celui de ne velt lesser

En purgatoire *de entrer (v. 101 – 102).*

Există de asemenea mai multe versiuni franceze în proză. Una dintre ele a fost publicată de Prosper TARBE, *Le Purgatoire de saint Patrice. Legende du XllF siècle, publiee d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Reims.* Reims, 1842. Cele mai vechi traduceri engleze (secolul al XIII-lea) au fost publicate de HORTSMANN în *Alten Englische Legenden,* Paderborn. 1875. pp. 149 – 211. KOELBING în *Englische Studien.* I, pp. 98 – 121, Breslau, 1876, şi L.T. Smith. *Englische Studien,* IX, pp. 3 – 12, Breslau, 1886.

O ediţie în occitană, de la începutul secolului al XV-lea, a fost publicată de A. JEANROY şi A. VIGNAUX, *Raimon de Perelhos. Voyage au purgatoire de saint Patrice.* Toulouse, 1903 (Textes languedociens du XV6 – siècle). Ediţia aceasta conţine de asemenea traduceri în occitană a viziunii lui Tândal (Tnugdal) şi a viziunii sfântului Pavel pe care Raymon de Perelhos şi-o atribuie aşa cum îşi atribuie şi călătoria în Purgatoriu a sfântului Patrick. Toate aceste texte provin din manuscrisul 894 de la Biblioteca municipală din Toulouse. dovedind gustul secolului al XV-lea pentru viziunile de pe lumea cealaltă şi pentru Purgatoriu. Acest mic corpus determină transformarea viziunii lui Tândal (Tnugdal) într-o viziune a Purgatoriului. De altfel, titlul este (f. 48): *Ayssi commensa Io libre de Indal tractan de las penas de purgatori* Despre răspândirea credinţei în Purgatoriul sfântului Patrick în

Spania, a se vedea J. PEREZ de MONTALBAN. *Vida y Purgatorio de San Patricio.* ed. M.G. Profeţi. Pisa, 1972.

32. *Legende doree.* trad. franceză. T. de Wyzewa, Paris, 1920, p. 182. Despre Étienne de Bourbon şi Humbert de Romans a se vedea L. FRAŢI. „Îl purgatorio di S. Patrizio secondo Stefano di Bourbon e Umberto de Romans" în *Giornale storico della letteratura italiana.* 8.1886. pp. 140

179.

33. Versiunea în proză a lui Gossouin din Metz a fost editată de O.H. PRIOR. *Llmage du* monde *de maître Gossouin. Redaction en prose.*

Lausanne-Paris, 1913.

34. Acest fragment din *Image du monde* de Gossouin de Metz este versiunea uşor modernizată a textului dat de contele DOUHETîn *Dictionnaire des légendes du christianisme,* ed. Migne, Paris. 1855, coloanele 950 – 1035.

35. Ed. de Quaracchi, t. IV. p. 526. Marele maestru franciscan spune că de aici a pornit *legenda* potrivit căreia Purgatoriul se afla în aceste locuri *(ex quo* fabulose *ortum est, quod ibi esset purgatorium).*

36. FROISSART, ed. Kervyn de Lettenhove, *Chroniques,* t. XV. Bruxelles, 1871, pp. 145 – 146.

37. SHAKESPEARE. *Hamlet* când i se arată lui Hamlet, fantoma tatălui său îi spune (actul I, scena V) că este osândit o vreme să rătăcească noaptea şi să postească ziua, în flăcări, până ce păcatele sale vor fi arse şi spălate (va spune, numaidecât dvipă aceea, că fusese ucis de fratele său fără să apuce să se spovedească şi să facă penitenţă înainte de a muri, ceea ce făcea crima şi mai cumplită).

am thyfather's spirit
Doom dior a certain terni to *walk the night*
And, for the *day, conţin'd tofast înfires.*
TOI thefoul crimes, done în my days ofnature.
Are burnt and purg'd away.

După ce dispare. Hamlet. fără să le dezvăluie lui Horatio şi lui Marcellus ce i-a spus fantoma. îl invocă pe sfântul Patrick:

HORATIO.

— There's no *qffence, my lord.*

HAMLET.

— *Yes, by Saint Patrick, but there is, Horatio.*
And much qffence, too. *Touching this vision*
Itis an honest ghost.

38. CALDERON, *Le pwgatoire de saint Patrice,* trad. franc, de Leon ROUANET, *Drames religieux de Calderón.* Paris. 1898. Prima ediţie din Ei *Purgatorio de San Patricio* este din 1636.

39. Contele de DOUHET. în foarte interesantul său articol: „Saint Patrice, son purgatoire et son voyage", din *Dictionnaire des légendes du christianisme,* ed. Migne, Paris. 1855. col. 950 – 1035, a publicat o versiune încă foarte apreciată în secolul al XVIII-lea. Iată ce scrie despre ea (col. 951): „Dintre o mie altele, alegem o versiune recentă, încă mult preţuită în veacul trecut, şi care redă pe deplin intenţiile din Evul Mediu".

40. JOTSUALD (se întâlnesc şi ortografiile Jotsald, Jotsaud, Jotswald), Vita *Odilonis* în *Patrologia latina,* t. 142, col. 926 – 927. Petrus Damiani, *Vita Odilonis,* tot în *PL,* t. 144. col. 935 – 937. A se vedea vol. I. pp. 195 – 197.

Despre credinţele populare legate de vulcanii din insulele Lipari şi de cultul sfântul Bartolomeu. ale cărui moaşte apar în Lipari pe la anul 580, şi de cel al sfântului Calogero, pustnic sicilian care a trăit o vreme în insulele Lipari şi care apare în unele din odele călugărului Sergio în secolul al IX-lea (avea să fie canonizat la sfârşitul secolului al XVI-lea), a se vedea G. COZZA LUZI, „Le cruzioni di Lipari e del Vesuvio nell'anno 787" în *Nuovo Giornale Arcadico,* ter. III. Milano. 1890, şi G. IACOLINO, „Quando le Eolie diventarono colonie deU Inferno. Calogero un uomo solo contro miile diavoli" în *Arcipelago,* anno II, nr. 4. Lipari, 1977. Bernabò Brea pregăteşte un

studiu despre aceste tradiţii din Antichitate până în zilele noastre.

41. JULIEN DE VEZELAY, *Sermons,* ed. D. Vorreux, t. II (colecţia Sources chrétiennes, 193), Paris, 1972, pp. 450 – 455. Julien dă aceeaşi etimologie, *ethnicl* de la Etna, în predica I X, t. I, p. 224.

42. *Ibid.,* pp. 456 – 459 şi 460 – 463.

43. GERVAIS de TILBURY, *Otia Imperialia* în *Scriptores Rerum Brunsvicensium,* Hannover, 1707, t. I, p. 921 (ediţia lui Leibniz care. Într-o prefaţă. Îşi arată profunda lui aversiune de om al Luminilor faţă de Evul Mediu).

După cum ne informează Dl. J. Le Goff. se pare că studiul anunţat de Bernabò Brea nu a fost publicat deocamdată (n.t.).

58

44. Recunoaştem arabul *Djebel* (munte), dovadă a prezenţei musulmane în Sicilia şi a prestigiului vulcanului Etna, numit muntele

(lafem.).

45. *Otia Imperialia,* ed. Leibniz, p. 921.

46. A. GRAF, „Artu neH Etna" în Miri. *leggende* e *superstizioni del Medio Evo,* vol. II, Turino, 1893, pp. 303 – 335.

47 A se vedea R.S. LOOMIS, „The oral diffusion of the Arthurian Legend" în Arthurian *Literature in the Middle Ages. A collaborative History* (ed. R.S. Loomis), Oxford, 1959, pp.61 – 62 şi, în acelaşi volum, A. VISCARDI, „Arthurian influences în italian literature from 1200 to

1500", p. 419.

48. A se vedea Alfred NUTT. *The happy otherworld in the mythico-romantic literature of the Irish.* The *celtic doctrine of re-birth* după ediţia Kuno Meyer a călătoriei lui Bran, saga scrisă încă din secolul al VII-lea, remaniată în al X-lea şi ale cărei cele mai vechi manuscrise datează de la începutul secolului al XTt-lea (The *voyage of Bran, Son of Febal, to the land of the Living. An old Irish Saga,* London, 1895).

49. Vorbesc mai departe (pp. 226 – 227) de versiunea lui Étienne de
Bourbon.
50. GREGOIRE LE GRAND, *Biologi* IV, XXXIII-XXXVII, ed. V.
Moricca, pp. 278 – 285.
51. GREGOIRE LE GRAND. *Dialogi.* IV, XXX. A se vedea *supra.* vol. I.
p. 165.
52. *Hodoeporicon S. Willibaldi*în *Itinera hierosolymitana,* ed. T. Tobler şi A. Molinier, Genève, 1879. pp. 272 – 273. Cunosc acest text datorită prieteniei doamnei Anne Lombard-Jourdan.

59
7

Logica Purgatoriului

Morţii nu există decât prin şi pentru cei vii. A spus-o Inocenţiu al III-lea; cei vii se ocupă de morţi deoarece ei înşişi sunt viitori morţi, iar într-o societate creştină, mai ales în Evul Mediu, viitorul nu are numai un sens cronologic, el are în primul rând şi cu precădere un sens escatologic. Natură şi supranatură. lumea aceasta şi lumea cealaltă, ieri. astăzi şi mâine şi totdeauna, veşnicia, sunt unite, făcute din aceeaşi urzeală, nu fără evenimente (naşterea, moartea, învierea), nu fără salturi calitative (convertirea) şi momente neaşteptate (miracolul). Pretutindeni. Biserica este prezentă, cu rolul ei ambiguu: să controleze şi să mântuiască, să justifice şi să conteste ordinea stabilită. De la sfârşitul secolului al IV-lea până la mijlocul secolului al XII-lea, de la Augustin la Otto din Freising, prelatul unchi al lui Frederic Barbarossa. societatea a trăit – de bine de rău. mai mult rău decât bine – după un model ideal, Cetatea lui Dumnezeu. Esenţialul era ca cetatea terestră, cu toate cusururile ei, să nu

alunece de partea Diavolului, de partea răului. Modelul rămâne valabil dincolo de secolu] al XII-lea şi Satana va da chiar ofensive violente, neliniştitoare, atâta vreme cât avea să dureze lumea aceasta feudală a celor puternici şi a celor slabi, a celor buni şi a celor răi, a celor albi şi a celor negri.

60

Însă, în avântul luat de lumea creştină. Între sfârşitul secolului al XI-lea şi mijlocul celui de al XIII-lea, să zicem, ca să luăm nişte repere intelectuale, de la Anselm la Toma de Aquíno, lucrurile nu mai pot fi atât de simple. Există stări intermediare, etape, tranziţii, comunicarea între oameni este mai sofisticată, cea dintre Dumnezeu şi oameni, spaţiul şi timpul se împart şi se recompun altfel, graniţele dintre viaţă şi moarte, lume şi eternitate, pământ şi cer se mişcă. Instrumentele de măsură nu mai sunt aceleaşi, indiferent că este vorba de instrumentele intelectuale, de valori, sau de tehnicile materiale. Reforma gregoriană, între mijlocul secolului al XI-lea şi mijlocul secolului al XII-lea, răspuns al Bisericii în profida noilor structuri ale lumii creştine, a lichidat o retorică ce va mai sporovăi încă, un timp oarecare, în primul plan, dar care nu izbuteşte să ascundă noile realităţi ale teatrului creştin. Retorică a dualismului: cele două cetăţi, cele două puteri, cele două săbii, clericii şi laicii, papa şi împăratul; după cum există şi două armate, cea a lui Christos şi cea a Satanei. În această privinţă, Inocenţiu al III-lea este un martor şi un actor ce nu poate fi înlăturat. Este un papă mare nu pentru că a impus, în lumea creştină, aşa cum o dorea o istoriografie arhaică, un pretins model de feudalitate juridică ce nu existase niciodată, ci pentru că, în ciuda unor greşeli (cine s-ar fi putut gândi, pe la 1200, că cistercienii nu vor fi în stare să ducă şi să câştige lupta împotriva ereticilor?), el a restabilit puterea Bisericii asupra noii societăţi, nu opunându-se, ci adaptându-se. Inocenţiu al III-lea desemnează de acum înainte trei biserici: între armata lui Dumnezeu şi cea a lui Zabulon, există „armata ce se află în Purgatoriu” 1.

LUMEA CEALALTĂ ŞI PROGRESELE JUSTIŢIEI

Cărei necesităţi îi răspunde apariţia unei a treia societăţi în lumea de dincolo? Să fie o evoluţie a ideii de

61

mântuire de care se leagă în general concepţiile umane despre lumea cealaltă?

Ideile celor vii despre lumea cealaltă mi se par totuşi a fi însufleţite mai curând de nevoia de dreptate decât de aspiraţia către mântuire – în afara unor scurte perioade de efervescenţă escatologică. Lumea de dincolo trebuie să îndrepte inegalităţile şi nedreptăţile de pe pământ, însă funcţia aceasta de corectare şi de compensare pe care o are lumea cealaltă nu este independentă de realităţile judiciare terestre. Întrucât soarta veşnică a oamenilor, în creştinism, este hotărâtă la Judecata de Apoi, imaginea judecăţii capătă o importanţă specială. Noul Testament a descris, desigur, scena aceea prin care cortina cade asupra lumii şi se deschide asupra eternităţii. Este marea despărţire a oilor de capre, cei drepţi la dreapta şi cei osândiţi la stânga *[Matei* XXV, 31 – 46). Este venirea Mangâietorului.

Şi când va veni El, va dovedi lumea vinovată în ce priveşte păcatul, neprihănirea şi judecata.

În ce priveşte păcatul: fiindcă ei nu cred în Mine;

În ce priveşte neprihănirea: fiindcă Mă duc la Tatăl, şi nu Mă veţi mai vedea;

În ce priveşte judecata: fiindcă stăpânitorul lumii acesteia este judecat.

(Ioan XVI, 8 – 11)

Este, în sfârşit, judecarea neamurilor:

Şi am văzut pe morţi, mari şi mici, stând în picioare înaintea scaunului de domnie. Nişte cărţi au fost deschise. Şi a fost deschisă o altă carte, care este cartea vieţii. Şi morţii au fost judecaţi după faptele lor, după cele ce erau înscrise în cărţile acelea. (...)

Marea a dat înapoi pe morţii cari erau în ea; Moartea şi Locuinţa morţilor au dat înapoi pe morţii cari erau

În ele. Fiecare a fost judecat după faptele lui (*Apocalipsa* XX, 12 – 15).

Însă judecata aceasta viitoare, de apoi, generală, nu comportă decât două posibilităţi: viaţa sau moartea, lumina sau focul veşnic, cerul sau iadul. Purgatoriul va depinde de un verdict mai puţin solemn, o judecată individuală numaidecât după moarte, pe care imaginarul creştin medieval şi-o reprezintă foarte bine sub forma unei lupte pentru sufletul defunctului între îngerii cei buni şi îngerii cei răi, între îngerii propriu-zişi şi demoni, întrucât sufletele din Purgatoriu sunt suflete alese ce vor fi în cele din urmă mântuite, ele au de a face cu îngerii, numai că sunt supuse unei proceduri judiciare complexe. Pot într-adevăr beneficia de o iertare a păcatelor, de o eliberare înainte de termen, nu datorită bunei lor purtări, ci datorită unor intervenţii exterioare, slujbe, rugăciuni şi pomeni. Durata pedepsei depinde, aşadar, în afară de îndurarea dumnezeiască, simbolizată de râvna cu care îngerii smulg sufletele din mâinile diavolilor, de meritele personale dobândite de defunct în timpul vieţii şi de jertfele din Biserică cerute de rudele şi prietenii celui mort.

Procedura aceasta se inspiră, bineînţeles, din noţiunile şi practicile justiţiei pământeşti. Iar secolul al XII-lea este un secol al justiţiei într-un dublu. sens: justiţia – ca ideal – este una din marile valori ale secolului, în timp ce practica judiciară se transformă foarte mult. Noţiunea ambiguă de justiţie evoluează între acest ideal şi această practică. Faţă de stăpânii feudali care acaparează justiţia ca drept, instrument de dominare asupra supuşilor, şi ca sursă de profituri financiare, regii şi prinţii locali revendică idealul şi realitatea justiţiei, clerul îşi întăreşte înrâurirea asupra aspiraţiilor colective ale societăţii, adâncind concepţia creştină despre justiţie, dezvoltând activitatea tribunalelor episcopale, şi, în primul rând, creând un nou

tip de drept, dreptul ecleziastic sau dreptul canonic.

63

De partea deţinătorilor unei autorităţi publice, secolul al XII-lea este caracterizat de înmulţirea intervenţiilor în domeniul judiciar, de invocarea mai stăruitoare a unui ideal de justiţie. Aşa stau lucrurile în marile monarhii feudale – în Anglia, în primul rând, dar şi în Franţa capeţiană, unde, de la Ludovic al VI-lea şi Ludovic al VII-lea până la Filip-August, de la Suger la panegiriştii **lui** Filip-August, imaginea regelui drept se măreşte odată cu acţiunea justiţiei regale2. Tot aşa stau lucrurile în marile principate teritoriale. Un episod sângeros, asasinarea de către membrii unei familii de *ministeriales,* a contelui de Flandra, Carol cel Bun, în capela din Bruges, în 1127, ne-a lăsat o povestire neobişnuită. Aflăm aici, pe lângă puterea economică a Flandrei, pe atunci la începuturile ei, ca fundal al tabloului, enunţul, prin portretul oarecum idealizat al contelui asasinat, idealului politic al cârmuirilor din secolul al XII-lea. Autorul acestei povestiri, un membru al noului personal din guvern, notarul Galbert de Bruges, pune în fruntea virtuţilor prinţului dreptatea3. Prinţul acesta drept a fost poreclit cel Bun.

Marele iniţiator al mişcării canoniste din secolul al XII-lea, episcopul Yves de Chartres, în *Prologul* la colecţia lui canonică, *Decretul* (1094), a expus o teorie despre dispensă, despre puterea autorităţii ecleziastice de a îngădui, în anumite cazuri, neaplicarea unor reguli din drept. Cu acest prilej, el a stabilit o distincţie fundamentală a regulilor de justiţie: regulile imperative, sugestiile, toleranţele: *(praeceptum, consilium, indulgentiafi*. În primii ani ai secolului al XII-lea, inspirându-se din Yves de Chartres, Alger de Liège, diacon şi director al şcolii de pe lângă biserica Saint-Lambert, apoi canonic al catedralei, care se va retrage în cele din urmă la Cluny (nu este un vârf al intelighentiei pe cale de a se naşte, ci vin cleric oarecare), scrie o *Carte despre îndurare şi dreptate (Liber de misericordia et justiţiaf1.*

Această ideologie politică se stivează într-un context religios. Deşi participă şi ea la violenţele acelui veac, atât

În lumea creştină cât şi în cruciada împotriva Necredincioşilor, Biserica nu desparte, după modelul divin, îndurarea de dreptate.

Alger defineşte regulile toleranţei care, în esenţă, înseamnă să nu învinovăţeşti fără dovezi judiciare. Porneşte de la antiteza între dreptul strict şi toleranţă, antiteză clasică de la Augustin încoace, reînnoită, precizată, reluată într-un context cu totul diferit, cel al efervescenţei ideologice şi sociale, la sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul celui de al XII-lea. îi dezvăluie scopurile, care, după părerea lui, trebuie să fie cele ale justiţiei: tendinţa spre împăcare, stabilirea cu grijă a îi: enţiei, definirea cu precizie a rolului voinţei în delict.

Aşa cum aveau s-o facă foarte curând Abélard şi Gratian, Alger evocă textele contradictorii din Biblie: este atât de multă „diversitate" în Sfânta Scriptură! *tanta diversitas scripturarum...* Putem aşadar să ne jucăm cu autorităţile. La sfârşitul secolului, trăgând învăţătura cuvenită din ingeniozitatea interpretativă a teologilor şi a canoniştilor, Alain de Lille va spune că citatele au nasul de ceară... Cei pricepuţi îl vor răsuci către ei.

Alger merge foarte departe cu toleranţa. El scrie că „dacă nu-i putem îndrepta pe cei nedrepţi, trebuie să-i tolerăm...", „trebuie să-i tolerăm pe cei răi pentru a păstra unitatea" – pacea. Socoteşte că „până şi un osândit, dacă se căieşte cu adevărat, poate fi repus în drepturile sale, deoarece *nu păcătuieşte cel ce împarte dreptatea" (non peccat qui exercetjustitiam).*

Ajunge în sfârşit la felul în care un condamnat se poate dezvinovăţi, spăla de păcatele săvârşite, reale sau presupuse: „Un acuzat se poate spăla de păcate *(expurgare)* în trei feluri: aducând martori ce nu pot fi atacaţi, lăsându-se cercetat cu luare aminte, sau, înainte de a se afla ceva, mărturisind şi căindu-se" (prin spovedanie şi penitenţă: *confessione et penitentia).* În

sfârşit, „dacă un acuzat nu a vrut să se cureţe de păcate, apoi, fie că este convins că este vinovat fie că-şi mărturiseşte singur păcatele, va fi condamnat” 6.

65

Ideile despre păcat se găsesc atât în teologie **cât** şi în dreptul canonic. Crimă *(crimen),* delict *(delictum),* greşeală *(culpa),* păcat *(peceatum),* în secolul al XII-lea, sunt cuvinte folosite şi de teologi şi de canonişti şi atât unii cât şi alţii încearcă să facă distincţia dintre ele.

Într-un studiu clasic despre învăţarea greşelii în dreptul canonic, de la Gratian la Deere talele lui Grigore al IX-lea7. Stephan Kuttner, după ce, în prefaţă, a subliniat importanţa acelei mari mişcări intelectuale şi sociale: începutul ştiinţei dreptului canonic în secolul al XII-lea, după ce a evocat producţia crescândă, în a doi în jumătate a secolului, a literaturii canoniste: glose ale Decretului, Summe, şi, în domeniul reglementărilor ecleziastice, *decretale,* pe care, în cele din urmă, Grigore al IX-lea le va aduna şi introduce, în 1234, în *Corpusul* de drept canonic pe cale de a se constitui, îşi începe studiul cu „Abélard şi conceptul de păcat”.

NOI CONCEFril DESPRE PĂCAT ŞI PENITENTĂ

Cuvintele şi ideile lui Alger de Liège ne-au dus foarte aproape de Purgatoriu. Alger de Liège, citându-şi inspiratorii, se plasa în tradiţia părinţilor Purgatoriului. Augustin şi Grigore cel Mare, de fapt, nu Grigore cel din *Dialoguri,* ci acela din *Moralia* şi din *Liber pastoralis.* Ajungem la Purgatoriu pătrunzând în domeniul pe care, în secolul al XII-lea. se desfăşoară partea esenţială din noua partidă jucată de Biserică şi societate în punctul de întâlnire dintre viaţa spirituală şi viaţa materială şi socială: *penitenţa.*

Printr-un itinerar invers şi complementar la cel al lui Ştefan Kuttner, un istoric al teologiei, Robert Blomme, regăseşte, caracteristică esenţială a veacului, noţiunea de *justiţie* studiind *Doctrina păcatului în şcolile teologice din prima jumătate a secolului al XII leaH.*

Iată-l. În a doua jumătate a secolului, pe Petrus Manducator, care poate că este „inventatorul" Purga to-**riulul**. În *Liber Pancrisis,* a adunat, dându-le forma la modă a „sententelor sau întrebărilor", citate din Părinţii Bisericii, făcute sau comentate „de învăţaţi moderni" fa *modernis magistris).* Este vorba de câţiva teologi din şcoala de la Laon, de la începutul secolului al XII-lea, Ştiillaume de Champeaux, Anselm şi Raoul de Laon şi Yves de Chartres9. Aceşti locuitori ai oraşului Laon au jucat un rol important în evoluţia ideilor despre păcat şi despre penitenţă. Nu voi relua studiul, bine făcut10, despre marea mutaţie intelectuală şi morală care a înnoit noţiunea de păcat şi a modificat profund practicile penitenţei în secolul al XII-lea şi la începutul secolului al XIII-lea, legând păcatul de ignoranţă şi căutând intenţia în conduita păcătosului.

Punctul de plecare este fără îndoială Anselm de Canterbury. Marele teolog stăruise asupra diferenţei esenţale dintre păcatul voluntar şi păcatul din neştiinţă. În ***Cur*** *Deus homo* (II, 15, 52, 115), declarase: „Este o diferenţă atât de mare între un păcat săvârşit cu bună ştiinţă şi unul făcut din neştiinţă, încât un păcat ce n-ar fi fost niciodată săvârşit din pricina enormităţii lui, dacă aceasta ar fi fost cunoscută, nu este decât păcat mărunt, deoarece a fost săvârşit din neştiinţă11". Toate marile şcoli din prima jumătate a secolului al XII-lea reiau şi dezvoltă această distincţie fundamentală ce avea să devină tradiţională: şcoala din Laon, Abélard, victorinii. Distincţiile ce vor avea mare importanţă sunt două la număr. Cea dintre viciu şi păcat, acesta din urmă implicând asentimentul păcătosului, *consensul* său. Cea dintre greşeală şi *pedeapsă (culpa* şi *poena),* pe care vin discipol al **lui** Abélard, în *Comentariul de la Cambridge,* o comentează în felul următor: „Mai întâi, trebuie spus că păcatul comportă două aspecte: cel privitor la *greşeală (culpa),* care înseamnă *supunere (consensus)* faţă de Dumnezeu sau dispreţuirea Lui *(contemptus Dei),* ca atunci când se spune că un copil mic este fără de păcat.

şi cel privitor la *pedeapsă,* ca atunci când spunem că am păcătuit întru Adam, adică am îndurat o pedeapsă12". Pentru cercetarea noastră, important este faptul că greşeala *(culpa),* care în mod normal duce la osândire, poate fi iertată prin căinţă şi spovedanie, în vreme ce pedeapsa *(poena)* sau ispăşirea se şterge prin efectuarea ei, adică prin împlinirea penitenţei stabilită de Biserică. Chiar dacă a fost căinţă şi/sau spovedanie, dar penitenţa n-a fost efectuată sau n-a fost terminată, cu voinţă sau fără voinţă (de exemplu, dacă a intervenit moartea), pedeapsa *(poena)* trebuie împlinită în focul purgator, adică, după sfârşitul lumii, în Purgatoriu13.

Pe viitor, toată viaţa spirituală şi morală este îndreptată către căutarea intenţiei, către cercetarea a ceea ce este voluntar şi ceea ce este involuntar, înfăptuirea cu bună ştiinţă şi înfăptuirea cu neştiinţă. Noţiunea de responsabilitate personală se consolidează şi se îmbogăţeşte. Vânătoarea de păcate se înscrie „într-o interiorizare şi o personalizare" a vieţii morale care cere noi practici penitenţiale. Mai mult decât dovada internă, de acum înainte este căutată *mărturisirea,* mai mult decât *pedeapsa,* contează *căinţa14.* Toate acestea duc la trecerea spovedaniei pe primul plan, o spovedanie transformată.

La sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul secolului al XII-lea, când structurile basculează, apare o lucrare, rămasă anonimă, cu data incertă, puţin studiată şi totuşi capitală: *Despre penitenţa cea adevărată şi cea neadevărată (De vera et falsa poenitentia) 15.* Are mare succes chiar din secolul al XII-lea. Este folosită, citată de Gratian în *Decretul* său, de Petrus Lombardus. Adevărul este că autoritatea ei nu provine doar de la noutatea – în multe privinţe – a conţinutului: se credea că este scrisă de însuşi sfântul Augustin. Voi reţine doar trei idei ce vor trece în practica Bisericii şi vor marca sistemul Purgatoriului.

Prima este aceea că, în caz de pericol şi în lipsa unui

preot, se poate şi este bine să te spovedeşti unui laic. Laicul nu izbăveşte de păcate, însă dorinţa de a se

spovedi, exercitată prin laic, şi care dovedeşte căinţa, poate duce la iertarea *greşelii (culpa).* Soluţia aceasta nefiind recomandată decât în cazurile de primejdie de moarte, de cumva omul scapă, el trebuie să se spovedească din nou la un preot care va putea da iertarea: dacă omul moare, nu va avea decât *pedeapsa (poena)* de executat, ceea ce înseamnă că practica aceasta duce cel mai adesea la Purgatoriu. Iată o dovadă.

Chiar la sfârşitul secolului al XII-lea, englezul Walter Map povesteşte, în *de Nugis curialium,* întâmplarea unui nobil care, deşi aprig la război, s-a călugărit: într-o împrejurare specială, este silit să se bată, îşi pune duşmanii pe fugă, dar, curând după aceea, nefiind însoţit decât de un slujitor *(puer),* este rănit de moarte, într-o vie, de un duşman ascuns acolo: „Simţindu-şi moartea aproape, se spovedeşte slugii sale, cerându-i să-i dea o penitenţă. Servitorul, un laic nepriceput, jură că nu ştie ce să facă. Călugărul, obişnuit să se descurce repede în orice situaţie, căindu-se foarte tare, îi spune: «Pe mila lui Dumnezeu, preascumpul meu fiu, porunceşte sufletului meu să facă penitenţă în Infern până în ziua Judecăţii (de Apoi), ca atunci Dumnezeu să se milostivească de mine şi să nu văd, împreună cu cei necredincioşi, chipul furiei şi al mâniei.» Atunci, servitorul i-a spus plângând: «Doamne, îţi poruncesc ca penitenţă ceea ce buzele tale au rostit aici în faţa lui Dumnezeu.» Şi celălalt, învoindu-se cu vorba şi cu chipul, a primit cucernic această poruncă şi a murit16”. Infernul despre care este vorba aici şi din care se poate ieşi în ziua Judecăţii este, bineînţeles, infernul superior, cu alte cuvinte. Purgatoriul, pe care Walter Map, potrivnic noutăţilor şi duşman al cistercienilor, îl ignoră.

Cea de a doua idee este aceea că nu trebuie să facem penitenţă o singură dată în viaţă, după un păcat foarte mare sau în pragul morţii, ci, dacă este posibil, de mai multe ori.

A treia idee este că „la păcate secrete [trebuie] penitenţă secretă”, „la păcate în văzul lumii [trebuie]

penitenţă în văzul lumii”. În felul acesta se grăbeşte dispariţia, declinul vechii **penitenţe** publice. Societatea nu mai este acel ansamblu de mici grupuri de credincioşi în care penitenţa publică avea locul ei firesc. Chiar şi marile penitenţe „politice”, pe linia lui Teodosie, care se supune penitenţei impusă de sfântul Ambrozie, este cântecul lebedei în cadrul **teatrului** artificial creat de lupta între papă şi împărat: Henric al IV-lea ia Canossa, Barbarossa la Veneţia, sau **al** regiei excepţionale după care s-a desfăşurat cruciada albigenzilor: Raymond al VII-lea din Toulouse la Notredame din Paris…

Din toate acestea, rezultă practica tot mai răspândită, integrată vieţii spirituale normale, dacă nu zilnice, a spovedaniei auriculare, de la gură la ureche, de la păcătos la preot, de la vinul la altul. „Secretul confesionalului” nu va veni decât mai târziu, însă calea lui este croită. În 1215, se produce ceva important, unul din marile evenimente ale istoriei medievale. Al patrulea conciliu de la Lateran, în canonul 21, *Omnis utriusque sexus,* spune că spovedania auriculară, măcar o dată pe an, este obligatorie pentru toţi creştinii, bărbaţi şi femei, adulţi. Iată aşadar întronată, generalizată, adâncită mişcarea ce, de cel puţin un secol. împingea lumea creştină către spovedanie. Examenul de conştiinţă este impus tuturor, un nou front ce se deschide în conştiinţa individuală a creştinilor, extinderea la laici a unor practici de introspecţie rezervate până atunci clericilor, cu precădere călugărilor. Hotărârea vine deci după o îndelungată evoluţie, ea sancţionează, cum se spune, o necesitate. Cu toate acestea, în prima jumătate a secolului al XII-lea, mulţi s-au mirat de ea. Nu le-a fost uşor să se obişnuiască, nici laicilor nici preoţilor. Cum să te spovedeşti şi cum să-i spovedeşti pe alţii, ce să spui la spovedanie sau ce să întrebi la spovedanie, şi, în cele din

urmă, ce penitenţă să dai pentru mărturisirile acestea, care nu se referă la un păcat foarte mare şi neobişnuit, ci la nişte greşeli mărunte care se săvârşesc zilnic? Preoţilor aflaţi în încurcătură, uneori chiar speriaţi de

noile lor responsabilităţi, mai ales celor mai puţin învăţaţi, le vor veni în ajutor specialiştii. Aceştia vor scrie, câteodată la mai multe **niveluri** – sub formă simplificată pentru preoţii „simpli" – manuale de confesori – cel dintâi fiind cel al lui *Thomas de Chobham17.* Printre chestiunile puse, orizonturile penitenţiare avute în vedere, un nou venit ocupă un loc important: Purgatoriul. Cu atât mai mult cu cât el primeşte şi păcătoşi încărcaţi de păcate ce pot trece, în mod licit, prin sita spovedaniei:

păcatele mărunte.

Păcatele mărunte au o poveste lungă, pe care, în parte, am şi văzut-o. Temelia ei scripturară este prima epistolă a lui Ioan, I, 8: „Dacă zicem că n-avem păcat, ne înşelăm singuri; şi adevărul nu este în noi" şi mai ales acest alt pasaj din aceeaşi epistolă. V, 16 – 17:

Dacă vede cineva pe fratele său săvârşind un păcat ce nu duce la moarte, să se roage: şi **Dumnezeu** îi va da viaţa, pentru cei ce n-au săvârşit un păcat care duce la moarte. Este un păcat care duce la moarte. Nu-i zic să se roage pentru păcatul acela.

Orice nelegiuire este păcat: dar este un păcat ce nu duce la moarte.

Schiţată de Tertulian, noţiunea a fost precizată de Augustin şi de Grigore cel Mare. Termenii folosiţi sunt păcate mărunte *[minuta),* mici sau mai mici *(parva, minora),* uşoare sau mai uşoare *(levia, leviora)* şi. mai ales, cu o expresie fericită, zilnice *(quotidiana).* Termenul francez „veniel" *(veniale, venialia)* nu devine curent decât în secolul al XII-lea şi, după cum scrie A.M. Landgraf. sistemul de opoziţie păcate de moarte/păcate mărunte („veniels") a fost pus la punct, în a doua jumătate a secolului al XII-lea, de către discipolii teologului Gilbert Porreta, mort în 1154, grup ce pare să cuprindă autori

anonimi de *Chestiuni,* Simon din Tournai. Alain de Lille etc.18 Expresia păcat mărunt („veniel") aparţine în orice caz acestui ansamblu de noţiuni şi de cuvinte care apar

În secolul al XII-lea odată cu Purgatoriul şi care alcătuiesc împreună cu el un sistem. Pe deasupra, cuvântul prezintă interesul de a semnifica – sens de care clericii din secolul al XII-lea erau foarte conştienţi – vrednic de *venia,* de iertare. Noţiunea a luat o semnificaţie juridico-spirituală.

La începutul secolului al XII-lea, un tratat teologic din Şcoala de la Laon, *Sentinţele de la Arras (Sententiae Atrebatenses)* declară: „Trebuie penitenţă diferită, după cum păcatele sunt criminale sau mărunte. Cele criminale, adică cele ce pot duce la osândire, sunt păcatele săvârşite cu bună ştiinţă şi de voie. Celelalte, care provin din slăbiciunea de neînvins a cărnii sau din neştiinţa de neînvins, sunt mărunte, adică nu duc la osândă 19". Pot fi iertate plătind un preţ mic, prin spovedanie, pomană sau prin acte de aceeaşi natură. Anselm din Laon, mort în 1117, în ale sale *Sententiae,* este de aceeaşi părere. Abélard, în *Etica20,* opune *păcatele criminale (criminalia) păcatelor mărunte („veniels")* sau *uşoare (venialia aut levia).* Cu Hugues de Saint-Victor şi adepţii săi, apare o chestiune ce avea să cunoască multe dezvoltări: un păcat mărunt poate oare deveni păcat de moarte? Adepţii lui Hugues de Saint-Victor răspund că da, dacă este întemeiat pe dispreţuirea lui Dumnezeu. Alain de Lille se angajează într-o lungă discuţie despre deosebirea dintre păcat de moarte şi păcat mărunt, în care expune diferite opinii şi rezumă oarecum doctrina care s-a dezvoltat în cursul secolului al XII-lea21.

Nu voi intra în subtilităţile teologice cărora păcatul mărunt începe să le dea naştere. Discuţiile acestea implică, desigur, uneori Purgatoriul. Însă mi se pare că aici atingem acel nivel de plăsmuiri în care se vor complăcea prea adesea teologii din secolul al XIII-lea, ca să nu mai

vorbim de cei din scolastica Evului Mediu târziu şi din epoca modernă. Astfel, Purgatoriul va fi luat de vârtejul raţionamentelor exagerat de subtile, caracteristice unei scolastici în delir, care secretă chestiuni

fără nicio noimă, distincţiile cele mai sofisticate, complăcându-se în soluţiile cele mai năstruşnice: un păcat mărunt poate deveni păcat de moarte? mai multe păcate mărunte adunate nu fac cât un păcat de moarte? (chestiune pusă de Augustin, dar în termeni simpli) care este soarta unui defunct, mort cu un păcat de moarte şi un păcat mărunt, sau doar cu păcatul originar şi cu un păcat mărunt (presupunând că acest lucru se poate întâmpla, deşi unii se îndoiesc) etc. Examinarea documentelor care vorbesc des re păcatul mărunt şi despre Purgatoriu, aşa cum au fost ele trăite şi discutate în lumea creştină din secolul al XIII-lea, m-a convins că aceste discuţii alambicate între intelectuali dezrădăcinaţi nu au avut nicio înrâurire asupra concepţiilor despre Purgatoriu în masa credincioşilor. Poate că, cel mult, ecoul acestor divagaţii a îndepărtat de Purgatoriu un oarecare număr de spirite simple şi sănătoase, care refuzau Purgatoriul nu din opoziţie doctrinală, ci din nemulţumire faţă de snobismul intelectual căruia i-a dat uneori naştere, începând cu sfârşitul secolului al XII-lea. Teologii din secolul al XII-lea – de toate felurile, iar printre ei se aflau şi teologii monastici, pe care nu trebuie să-i uităm – erau spirite abstracte, deoarece ştiinţa este abstractă, iar teologia devenise o ştiinţă. Însă, deschişi fiind cel mai adesea către contacte şi schimburi cu societatea din jur, pornind de la catedralele lor, de la mănăstirile şi de la şcolile lor urbane, atinse de valul crescând al noii societăţi, ştiau că preocuparea pentru păcatul mărunt sau pentru Purgatoriu înseamnă preocuparea pentru societate. Ieşiţi dintr-o mişcare corporativă care făcea din ei muncitori intelectuali pe şantierul urban, teologii şi canoniştii din secolul al XIII-lea aveau, dimpotrivă, să se izoleze tot mai mult în catedrele lor universitare şi în orgoliul lor de specialişti ai

spiritului.

73

UN SUBIECT PENTRU PURGATORIU: PĂCATELE MĂRUNTE

În secolul al XII-lea, nu s-a ajuns încă până acolo. În legătură cu păcatul mărunt, se pun două chestiuni care ating de aproape cercetarea noastră: cum să scapi de păcatele mărunte şi, chestiune strâns legată de cea de mai înainte: ce legătură este între păcatul mărunt şi Purgatoriu?

Atâta vreme cât Purgatoriul nu exista, iar păcatul mărunt nu era definit cu precizie, exista tendinţa, aşa cum s-a văzut, de a considera că aceste păcate se ştergeau prin rugăciuni. În special prin cele de duminică, pomeni, eventual prin spovedanie şi, poate, aşa cum însuşi Augustin o lăsase să se vadă, în viitor, în focul purgator. Sfântul Bernard, care nu foloseşte expresia *mărunte,* ci *zilnice, mai mici (minora)* sau *care nu au legătură cu moartea (quae non sunt ad mortem),* şi care socoteşte că rugăciunea este felul cel mai potrivit de a spăla aceste păcate, consideră chiar că spovedania este de prisos pentru unele dintre ele. Evoluţia din secolul al XII-lea duce la apropierea dintre păcat mărunt şi Purgatoriu, într-adevăr, păcatului mărunt i se aplică îndeosebi criteriul ignoranţei pe care teologii îl socotesc din ce în ce mai însemnat. Greşeala *(culpa)* fiind exclusă, rămâne pedeapsa care se şterge în Purgatoriu. Exegeza primei epistole a lui Pavel către Corinteni, III, 10 – 15, duce, pe de altă parte, la asimilarea lucrărilor din lemn, de fân şi de trestie cu păcatele mărunte şi, întrucât aceste lucrări sunt, tradiţional, cele ce sunt mistuite de focul purgator, dar care permit celui ce le-a făcut să se mântuiască prin foc, păcatele mărunte duc la Purgatoriu. Aceasta spune, de pildă, la sfârşitul secolului al XII-lea, Johannes de De-o, în a sa *Summă asupra penitenţelor:* „Păcatul cel mărunt are trei trepte, adică lemnul, fânul şi trestia. Păcatele mărunte sunt spălate în foc22”. Petrus Lombar-dus, în *Sentinţele* sale, socotea că din epistola lui Pavel

„Decurge că unele păcate mărunte sunt spălate după viaţa aceasta” şi că păcatele mărunte „sunt mistuite de foc” 23. Purgatoriul devine aşadar receptaculul firesc pentru păcatele mărunte, opinie ce va fi larg răspândită în secolul al XIII-lea. Să nu se creadă totuşi cumva că Purgatoriul este rezervat păcatelor mărunte. La sfârşitul secolului al XII-lea, el este locul de purificare a doua – tipuri de situaţii de păcat: păcatele mărunte, păcatele regretate, mărturisite la spovedanie, dar pentru care nu a fost împlinită penitenţa. Să amintim chestiunea care, după cum scrie A.M. Landgraf, a ieşit din sfera lui Odo d’Ourschamp, şi care exprimă foarte bine, deşi într-un limbaj cam învechit, acest sistem: „Adevărat este că unele suflete, când se desprind de trupuri, intră pe dată într-un foc purgator: dar nu toate se curăţă aici, ci doar unele dintre ele. Toate cele ce intră aici sunt pedepsite. Drept care, bine ar fi ca focul acesta să se numească foc punitor mai curând decât purgator, dar a primit numele cel mai nobil. Printre sufletele ce intră aici, unele sunt spălate şi pedepsite, altele nu sunt decât pedepsite. Sunt spălate şi pedepsite cele care au adus cu de lemn, fân şi trestie… Sunt doar pedepsite cele care, căindu-se şi mărturisindu-şi toate păcatele, au murit înainte de a fi dus până la capăt penitenţa dată de preot24”.

La drept vorbind, întrebarea ce fel de păcate duce la Purgatoriu nu este pertinentă. Chiar dacă este adevărat că păcatul mărunt şi purgatoriul s-au născut aproape în acelaşi timp şi că între ele a fost stabilită o legătură strânsă, clericii de la sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea nu pun în centrul gândirii lor abstracţiuni cum ar fi crima, păcatul, greşeala etc. Pe ei îi interesează cu precădere oamenii, preocuparea lor este societatea. O societate descompusă şi recompusă după criterii religioase, se înţelege, însă esenţialul acţiunii ideologice şi spirituale a Bisericii se află aici: din societatea oamenilor, vii şi morţi, trebuie făcută o societate de creştini. Dacă este preocupată să alcătuiască nişte

categorii, pe ea o interesează categoriile de creştini.

75

Înainte de a le studia, se cade făcută o observaţie. Dreptatea pământească, aparatul judiciar al societăţii feudale slujeşte adesea, am mai spus acest lucru, dacă nu de model, cel puţin de referinţă teologiilor din secolul al XII-lea şi de la începutul secolului al XIII-lea, în teoriile lor despre justiţia de pe lumea cealaltă. În lumina celor spuse despre păcat şi penitenţă, aş vrea să dau două exemple. În căutarea unei morale a intenţiei, Abélard evocă, în prima jumătate a secolului al XII-lea, cazul unui criminal judecat şi condamnat, pentru o anumită crimă. În acelaşi fel de către doi judecători diferiţi. În ambele cazuri, este vorba de o acţiune cinstită şi cerută de justiţie, însă unul din judecători acţionează din zel pentru dreptate, celălalt din ură şi răzbunare. Către 1200, ideea aceasta a evoluat în funcţie de jurisdicţiile terestre.

Într-o chestiune ce va fi reluată de Guillaume d'Auxerre, mort prin 1237, şi de dominicanul Hugues de Saint-Cher, cancelarul parizian Prevostin din Cremona, mort pe la 1210, pune una din acele întrebări care par inutile, dar care conţin (se întâmplă câteodată) o semnificaţie foarte precisă. Se întreabă dacă nu cumva un simplu păcat mărunt riscă să fie pedepsit în Infern şi nu pe pământ, prin penitenţă, sau în Purgatoriu. Şi răspunde că nu este imposibil, deoarece nu trebuie judecat păcatul în sine, ci în funcţie de diferitele justiţii – în sensul juridic de jurisdicţie – de care ţine. Din punctul de vedere al *forului* (jurisdicţie) Infernului, poate merita o pedeapsă veşnică, din punctul de vedere al *forului* penitenţei prezente sau a Purgatoriului, doar o pedeapsă temporară. Aşa se face că un furtişag mărunt nu este pedepsit, la Paris, decât cu tăierea urechii, iar la Chartres, cu tăierea labei piciorului. Mai puţin concret, Hugues de Saint-Cher se mulţumeşte să spună că un acelaşi păcat manifest se pedepseşte greu la Paris, şi mai greu la Orléans, foarte greu la Tours25. Ipoteză scolastică, care deschide vertiginos gândirea teologică cea mai abstractă asupra celei mai concrete

realităţi istorice. Şi

dacă cealaltă lume nu ar fi decât o împărăţie feudală – cu jurisdicţiile ei fărâmiţate, cu criterii şi pedepse inegale? O cealaltă lume a societăţii prerevoluţionare şi preindustriale? Dacă această nouă împărăţie, Purgatoriul, nu ar fi decât un mozaic de feude cu graniţe neprecise, prost apărată chiar şi dinspre partea împărăţiei infernale… Istoria, uneori, cu ajutorul unui document, dă jos masca.

DE LA DOI (SAU PATRU) LA TREI: TREI CATEGORII DE PĂCĂTOŞI

În acest moment când Purgatoriul se naşte, când el există, când se extinde, trebuie, ca să ştim cum să-l populăm, să vedem care sunt categoriile de oameni, de creştini. Aici atingem unul din mecanismele esenţiale ale istoriei, cel al transformării cadrelor mentale, al utilajului logic. Şi, printre aceste operaţiuni ale gândirii – la nivelul societăţii globale şi la acela al intelectualilor specializşti – există una care capătă o importanţă specială: clasificarea şi, ca subgen al ei, categorizarea.

Aici, trebuie să respectăm schema logică independent de realităţile sociale concrete. La sfârşitul secolului al XII-lea, lucrurile sunt simple, însă ele întâmpină o greutate. Pe de o parte, există patru categorii de oameni, cele definite de Augustin în secolul al IV-lea, dar reluate şi parcă relansate de Gratian pe la 1140: cei foarte buni, cei foarte răi, cei ce nu sunt foarte buni, cei ce nu sunt foarte răi. Unde se duc ei după moarte? De acum încolo, li se oferă trei locuri, lăsând de o parte Paradisul terestru în plină dispariţie, unde nu se mai află decât Enoch şi Ilie, sânul lui Avraam, şi el pe cale de dispariţie, şi cele două limburi. Acestea din urmă nu au acelaşi statut. De la coborârea lui Christos în Infern, limbul Patriarhilor este gol şi aşa trebuie să rămână în vecii vecilor. El nu mai este decât o amintire istorică. Limbul copiilor, care

va fi subiect de discuţie încă multe secole, nu se află pe acelaşi plan cu celelalte trei locuri de pe lumea cealaltă. Corespunde cazului acelor fiinţe omeneşti care nu poartă niciun păcat personal, ci doar păcatul originar, pe câtă vreme Infernul, Purgatoriul şi Paradisul au în vedere trei categorii de păcătoşi personali, între care există o ierarhie de responsabilitate şi de destin: cei răi, care se vor duce în Infern, cei buni, făgăduiţi Paradisului, cei ce nu sunt nici foarte buni nici foarte răi, care vor trebui să treacă prin Purgatoriu înainte de a se duce în Paradis. Deşi, în secolul al XIII-lea, până la Dante, în scrierile teoretice ale unor scolastici se va întâlni un sistem al „celor cinci regiuni" ale lumii celeilalte, ceea ce se impune la sfârşitul secolului al XIII-lea este un sistem cu trei locuri.

Problema pare aşadar simplă: trebuie ca o schemă cuaternară să corespundă unei spaţializări ternare. Să ne gândim mai departe, fără să ţinem seama de vreun context istoric concret. Se pare că există două soluţii simple, dacă vrem să nu răsturnăm ambele sisteme în acelaşi timp. Ori mărim grupul de trei la patru, ori reducem grupul de patru la trei. Aici intervin două elemente. Primul: Augustin, creatorul grupului cu patru feluri de creştini, n-a ştiut de fapt să definească soarta decât a trei dintre ele, grupul celor ce nu sunt chiar răi fiind destinat unei foarte ipotetice „pedepsiri mai uşor de îndurat".

După părerea mea, Augustin şovăia între două tendinţe. Pe de o parte, era îndemnat să se alinieze, în ciuda subtilităţii sale, la schemele binare a căror dominaţie devenea tot mai mare pe vremea lui, vremea acelei Antichităţi târzii nevoită, ca să poată vieţui, să se retragă în cadre mentale simplificate. Chiar dacă era mai puţin vag despre cei ce nu sunt chiar buni şi despre focul purgator care putea face din ei aleşi, decât despre cei ce nu sunt chiar răi, nu izbutea să formuleze limpede cazul acestui alt grup intermediar. Şi totuşi, el înclina, de fapt, către o triplă lume de dincolo: cerul, focul

(purgator), infernul, şi numai fiindcă au rămas

credincioşi spiritului mai mult decât literei scrierilor sale gânditorii din secolul al XII-lea, adânc impregnaţi de augustinism, vor ajunge să enunţe o schemă ternară.

Al doilea element care a favorizat evoluţia către o triadă a categoriilor de păcătoşi, în acord cu triada alcătuită de locurile de pe lumea cealaltă, a fost transformarea generală a cadrelor logice ale oamenilor din secolul al XII-lea – şi mai întâi ale clericilor – în marile schimbări suferite atunci de lumea creştină. Trecerea de la doi la patru (sau invers) nu avea nimic revoluţionar. Adevărata schimbare, potrivită cu transformarea generală a structurilor în secolul al XII-lea, a fost reducerea la trei a celor patru categorii augustiniene de oameni raportate la mântuire.

Acum, îi cer cititorului meu să se gândească puţin. Pesemne este amuzat sau agasat. Fără îndoială că îşi zice: ori e vina ori e alta. Ori este vorba de un joc abstract, fără nicio legătură cu realitatea istorică, ori este vorba de nişte operaţii care merg de la sine: umanitatea a decupat şi regrupat întotdeauna – în doi, trei sau patru. Ce poate fi mai „firesc”? însă mă înşel. Cititorul a citit Georges Dumezil, Claude Lévi-Strauss, Georges Duby, logicieni ca Theodor Caplow26 şi a gândit şi cu propria lui minte. Ştie deci că realitatea este altceva decât aceste două ipoteze simpliste, pe care trebuie să le îndepărtăm. După timpuri şi locuri, în funcţie de cultură şi de istorie, omenirea alege din codurile simple de care dispune. Alcătuirea unui grup, a unui ansamblu, a unui sistem nu este ceva atât de simplu pe cât pare. Trei persoane sau trei lucruri împreună rareori alcătuiesc o triadă. Să se treacă de la doi la trei, pentru a exprima o totalitate, când sistemul binar a fost un obicei secular, nu este uşor. Credinţa mea este că schimbarea esenţială referitoare la sistemul lumii celeilalte, pentru creştinii din secolul al XII-lea, este înlocuirea sistemului binar Cer-Infem (sau Paradis-Infern) cu un sistem ternar: Cer-Purgatoriu-Infem. Nu

este, desigur, o înlocuire care să se potrivească

veşniciei. Societatea în care trăieşte creştinismul nu este încă destul de matură pentru a schimba concepţia creştină despre eternitate. Este potrivită cu perioada intermediară. Acest lucru este şi el esenţial şi voi reveni asupra lui. Însă schimbarea şi felul în care s-a făcut mi se par legate în profunzime de mutaţia societăţii feudale produsă între secolul al XI-lea şi secolul al XIV-lea. Să vedem mai întâi trecerea formală de la patru la trei pentru categoriile de păcătoşi.

Schimbarea s-a făcut în două faze, foarte apropiateronologic. Prima fază, al cărei început l-am văzut, a constat în înlocuirea unui adverb în categorizarea augustiniană. Acolo unde Augustin vorbea de *foarte (valde)* buni sau răi, s-a vorbit de potrivit *(mediocriter)* de buni sau răi şi cele două categorii intermediare s-au apropiat. Momentul hotărâtor a fost cel al fuziunii celor două categorii într-una singură, cea a celor potrivit de buni *şi* răi. Schimbarea aceasta a provocat indignarea unora şi pe drept cuvânt. Îndrăzneala, gramaticală şi ideologică, era mare. Erau adunate într-o singură categorie două contrarii – şi încă ce contrarii (cei buni şi cei răi, binele şi râul!) – nici mai mult nici mai puţin! După realizarea acestui tur de forţă, reducerea (eventuală) a noii categorii la cea de *potrivit de (mediocres)* nu mai era decât o operaţiune de rutină.

Teologii fac începutul. Petrus Lombardus, între 1150 şi 1160, declară: „Iată pentru cine şi cum sunt de ajutor slujbele făcute de Biserică pentru cei morţi: pentru cei potrivit de răi, slujbele sunt bune pentru uşurarea pedepsei: pentru cei potrivit de buni „ele folosesc la iertarea deplină27”. Canoniştii, aşa cum am văzut, întârzie, însă, cu rare excepţii, recuperează şi, întrucât categorizarea este o problemă mai curând a juriştilor decât a teologilor, recuperează repede.

Gratian reprodusese un text al lui Augustin cu cele patru categorii. Una din primele summe care îl comentează, *Summa de la Leipzig (Summa Lipsiensis),* de

pe la 1186, arată foarte bine cât de greu evoluează spiritele: „După părerea altora, «osândă» este pus pentru pedeapsa pe care o îndură cei potrivit de buni sau cei potrivit de răi în *Purgatoriu,* deşi, de obicei, nu vorbim despre osândă decât când avem de a face cu cei osândiţi pe vecie. Cei potrivit de buni sunt cei care mor după ce au primit o penitenţă pentru păcate mărunte, dar care nu au apucat s-o ducă la capăt. Cei potrivit de răi sunt cei care mor cu păcate mărunte, deşi ar putea fi numiţi buni, de vreme ce se pare că păcatul mărunt nu face niciun rău. Unii cred că cele spuse aici îi privesc doar pe cei potrivit de buni, unora dintre ei iertându-li-se întreaga pedeapsă: nu se dă decât o osândă, adică o pedeapsă, mai uşor de îndurat28”. Pe la 1188, celebrul Huguccio din Pisa protestează cu înflăcărare, *in Summa* sa, împotriva celor ce se întâmplau: „Unii teologi disting, pe cont propriu, doar trei feluri de oameni (în loc de patru, ca Augustin şi Gratian), unii sunt foarte buni, alţii foarte răi, alţii potrivit de buni şi alţii potrivit de răi. Ei spun că cei potrivit de buni şi cei potrivit de răi sunt tot una, adică cei care sunt în focul purgator, şi numai ei pot trage folos din slujbe şi rugăciuni ca să scape mai repede. «Osânda», adică pedeapsa (este mai uşor de îndurat), deoarece astfel sunt mai puţin pedepsiţi. Numai că părerea aceasta mi se pare aproape eretică, deoarece ajunge să confunde binele cu răul, căci, în realitate, unul potrivit de bun este bun, unul potrivit de rău este rău. Tot astfel, în focul purga x>r, nu sunt decât buni, căci nimeni nu poate ajunge acolo cu un păcat de moarte. Însă cu un păcat mărunt nimeni nu este rău. Aşadar, în focul purgator, nu este niciunul rău29”.

Summa din Köln (Summa Coloniensis, 1169), aşa cum am văzut, nu aborda subiectul, declarând că-l lasă pe seama teologilor; însă pe manuscrisul din Bamberg, consultat de Landgraf, o mână a adăugat schema pusă la punct de Sicard din Cremona, mort în 1215, schemă foarte clară şi definitivă.

81

foarte buni Pentru ei se cere îndurarea, foarte răi Cei

vii se mângâie făcând

Defuncţi ceva pentru ei.

potriviţi Pentru ei, iertare deplină sau osândă mai uşoară.

Şi Sicard preciza: „Pentru ca osânda lor să fie mai uşor îndurată, aceasta se spune despre cei ce se află în Purgatoriu30”.

În sfârşit, o glosă a *Sentinţelor* din secolul al XIII-lea se străduie să exprime gândirea lui Augustin şi a lui Petrus Lombardus în lumina recentei evoluţii.

„Iată ce a înţeles Magistrul din Augustin:

„Unii morţi sunt foarte buni şi Biserica nu face slujbe pentru ei deoarece nu au nevoie de ele… Sunt, neîndoielnic, slăviţi.

„Unii sunt foarte răi şi nici pentru ei Biserica nu face jertfe deoarece şi-au meritat soarta. Sunt, neîndoielnic, osândiţi.

„Unii sunt potriviţi şi pentru ei Biserica face jertfe, deoarece au fost vrednici de asta. Despre soarta ce-i aşteaptă a se vedea…” (şi trimite la un alt capitol).

Glosa reia explicaţia împărţind categoria intermediară în cele două componente ale ei şi exprimând un fel de remuşcare augustiniană: „Unii sunt potrivit de buni şi slujbele le aduc iertarea deplină şi aceştia sunt neîndoielnic în Purgatoriu”.

„Unii sunt potrivit de răi şi slujbele folosesc pentru uşurarea pedepsei lor. Despre ei nu se poate spune, fără şovăială, că sunt în Purgatoriu, sau în Infern (osândiţi), sau în amândouă31”.

Raoul Ardent, la sfârşitul secolului al XII-lea, distinge şi el trei feluri de defuncţi: cei foarte buni, cei potrivit de buni, cei foarte păcătoşi *(ualde boni, mediocriter borti, omnino damnaţi).*

„Cei care, spune el, sunt foarte buni, după moarte trec numaidecât la odihnă şi nu au nevoie de rugăciunile şi de jertfele noastre, mai curând noi ne bucurăm de ale

lor. Cei care sunt potrivit de buni şi care pornesc la o

adevărată spovedanie şi penitenţă, întrucât nu sunt încă spălaţi de păcate, sunt spălaţi în locurile purgatoare *(în purgatoriis locis)* şi, acestora, neîndoielnic, rugăciunile, pomenile şi slujbele le sunt folositoare. Nu prin merite dobândite după moarte se bucură ei de foloase, ci ca urmare a meritelor lor de dinaintea morţii. Cei osândiţi pentru totdeauna, n-au fost vrednici să se bucure de astfel de binefacere. Însă noi, fraţilor, care nu ştim cine are şi cine n-are nevoie, cui îi foloseşte şi cui nu-i foloseşte, pentru toţi, chiar şi pentru cei de care nu suntem siguri, trebuie să facem rugăciuni, să dăm de pomană, să facem slujbe. Pentru cei foarte buni, sunt semne de recunoştinţă faţă de Dumnezeu, pentru cei potrivit de buni, sunt forme de ispăşire, pentru cei osândiţi, sunt un fel de mângâiere pentru cei vii. În sfârşit, fie că folosesc fie că nu celui pentru care sunt făcute jertfele acestea, oricum, ele pot folosi celor care le fac cu smerenie... Astfel, cel care se roagă pentru altul, lucrează pentru sine însuşi *[PL,* 155, 1485)".

Cu toate că localizarea curăţirii de păcate nu este unificată aici, tripartiţia defuncţilor este bine stabilită.

SCHEMA LOGICĂ ŞI REALITĂŢI SOCIALE. UN INTERMEDIAR DESCENTRAT

În remarcabila construcţie a acestei scheme ternare, mai trebuie să notăm două aspecte importante.

Primul, asupra căruia insist, este înlocuirea unei scheme cuaternare, de fapt binare (doi *x* doi), cu o schemă ternară. Începând cu secolul al XI-lea, aceasta este o mişcare foarte răspândită în cadrele mentale ale inteligentiei creştine. În general, unor opoziţii de tipul inferior/superior, cum ar fi puternic/sărac *(potens/ pauperp2,* cleric/laic, călugăr/cleric, li se substituie triade mai complexe.

În Evul Mediu timpuriu, gândirea se ordona foarte uşor în jurul unor scheme binare. Pentru a gândi puterile universului: Dumnezeu şi Satana, deşi – iar acest amănunt este foarte important – gândirea creştină, respingând, pe

bază de dogmă, manieheismul, îl subordona pe diavol bunului Dumnezeu. Pentru a gândi societatea: clericii şi laicii, cei puternici şi cei săraci. Pentru a gândi viaţa morală şi spirituală: virtuţile şi viciile. Grupuri antagoniste, care se înfruntau cu înverşunare, aşa cum în *Psihomahia,* poemul lui Prudentius, se înfruntă virtuţile şi viciile. Frontiera trecea prin om, sfâşiat între Dumnezeu şi Satana, trufia celui puternic şi pizma celui sărman, chemarea virtuţii şi ispita viciului. Din anul o mie, scheme pluraliste, adesea moştenite de la Antichitatea greco-romană şi, m şi mai mare măsură, de la Antichitatea creştină, tindeau să se impună în dauna celor dualiste. În secolul al XII-lea, modelele construite pe cifra şapte cunosc un mare succes: septenarele celor şapte sfinte taine, ale celor şapte păcate capitale, ale celor şapte daruri ale Sfântului Duh.

Însă principala tendinţă era să se înlocuiască schemele binare prin scheme ternare care substituiau opoziţiilor brutale, înfruntărilor dintre cele două categorii, jocul mai complex format din trei elemente.

Una din aceste scheme este cea a celor trei ordine: cei care se roagă, cei care se luptă, cei care muncesc (cler, nobili, masa ţărănească). Schema aceasta ternară este de un tip special: ea opune două din elementele grupului celui de al treilea, masa dominată, dar care a ştiut să-şi deschidă o cale către reprezentarea ideologică33. Acesta este modelul logic studiat de Theodor CAPLOW: doi contra unu.

Schema ternară pe al cărei model s-a născut Purgatoriul nu cunoaşte nici ea un succes mai mic, începând cu a doua jumătate a secolului al XII-lea, şi nu este mai puţin legată de structurile în schimbare ale societăţii feudale. Ea constă în introducerea vinei categorii *intermediare* între cele două categorii extreme. Avem de a face

cu promovarea categoriei *medii* nu prin apariţia unei a treia categorii *după* şi sub primele două, ci între cele

două… Purgatoriul este un loc de două ori intermediar: aici, nu eşti nici atât de fericit ca în Paradis nici atât de nefericit ca în Infern, şi nu va dura decât până la Judecata din urmă. Ca să fie cu adevărat intermediar, este destul să fie situat între Paradis şi Infern.

Tot aici, aplicaţia esenţială a schemei este de ordin sociologic. Este vorba de reprezentarea – nu de descrierea – societăţii rezultată din a doua fază a revoluţiei feudale, cea a avântului urban, aşa cum schema celor trei ordine o făcuse pentru prima fază, faza progresului agricol. Sub forma ei cea mai generală şi cea mai curentă, schema distinge categoria celor mari, a celor mijlocii, a celor mici: *majores, mediocres, minoresă.* Schemă al cărei sens şi a cărei funcţionare sunt mai bine arătate de expresia în latină; schema aceasta desemnează, la cele două extremităţi, grupuri printr-un comparativ: din *cei mai* mari, din *cei mai* mici; exprimă un raport, o proporţie, un joc social. În acest mecanism, ce poate face grupul intermediar? Să se mărească în dauna vecinilor săi, sau doar a unuia dintre ei, să se alăture, rând pe rând, unuia sau celuilalt din cele două grupuri externe. De la această schemă, Francisc din Assisi, la începutul secolului al XIII-lea, a împrumutat un nume pentru fraţii din ordinul pe care l-a creat: (ordinele) minore35. De obicei, schema este aplicată societăţii medievale modificată de creşterea urbană: între cei mari (laici şi ecleziastici) şi cei mici (muncitori rurali şi urbani), s-a născut o categorie intermediară: burghezii – atât de amestecaţi încât prefer să nu vorbesc de burghezie.

Aici apare a doua caracteristică a schemei: elementul ei intermediar nu este la distanţă egală faţă de cei doi poli. Teoretic, situaţia lui permite categoriei intermediare a triadei să lege alianţe cu celălalt pol sau să alunece către unul sau celălalt pol. Burghezii vor folosi această schemă în raporturile lor cu cei mici sau cu cei mari.

Dar, în cazul Purgatoriului, jocul lui va fi blocat de o parte, de cea a Paradisului, unde se intră tot foarte puţin.

Frontiera mobilă va fi aceea dintre Purgatoriu şi Infern. Mijloc descentrat, repet, deplasat către frontiera sa întunecată, aşa cum vom vedea citind descrieri ale lumii celeilalte care, de la întunecatele viziuni din Evul Mediu timpuriu, nu se prea luminează36. După cum se vede, modelul acesta – în utilizarea lui sociologică – nu este mai puţin important decât acela al celor trei ordine. Unul a creat Starea a Treia, celălalt, clasele mijlocii.

Să fiu bine înţeles. Ar fi absurd să zicem că burghezia a creat Purgatoriul sau că Purgatoriul se trage în vreun fel din burghezie, presupunând că, pe vremea aceea, exista vreo burghezie. Ipoteza pe care o propun eu, ca lectură a naşterii Purgatoriului, este că ea face parte dintr-un ansamblu legat de transformarea lumii creştine feudale, una din expresiile esenţiale ale acestei transformări fiind crearea unor scheme logice ternare ce introduc o categorie intermediară37. Modelul se ancorează zdravăn în structuri socio-economice, pentru mine, lucrul acesta este sigur. Mi se pare însă la fel de sigur că medierea structurilor mentale, ideologice şi religioase este esenţială pentru funcţionarea sistemului. Purgatoriul nu este un produs al acestui sistem, ci un element al lui.

Cititorul va fi poate la fel de sceptic faţă de importanţa acordată de mine în această istorie câtorva uşoare schimbări de vocabular. Purgatoriu, din adjectiv devine substantiv, o locuţiune adverbială *[non valde)* este înlocuită cu o alta *(mediocriter):* în ambele cazuri, eu văd semnul unor schimbări adânci. Părerea mea este, într-adevăr, că micile schimbări lingvistice, dacă se află în locuri strategice ale discursului, sunt semn al unor fenomene importante. Şi cred că aceste alunecări de cuvinte sau de sens sunt cu atât mai semnificative, cu cât ele se produc în sânul unor sisteme ideologice rigide. Desigur, lumea creştină medievală – cartea aceasta speră s-o arate – n-a fost nici imobilă nici sterilă. Dimpotrivă.

câtă creativitate! Ntimai că, la nivel ideologic, inovaţiile se fac cu paşi mici, cu vorbe puţine.

MUTAŢII ALE CADRELOR MENTALE: NUMĂRUL

Odată cu naşterea Purgatortului, se mai schimbă şi deprinderile de gândire, un utilaj intelectual care-l face posibil şi care se adaugă noului peisaj mental. Odată cu Purgatoriul, apar noi atitudini faţă de număr, de timp şi de spaţiu.

Faţă de număr, deoarece Purgatoriul va introduce în escatologie un calcul care nu este cel al numerelor simbolice sau al abolirii măsurii în eternitate, ci, dimpotrivă, un calcul realist. Calculul acesta este cel al practicii judiciare. Purgatoriul este un Infern, nu pe vecie, ci pe timp limitat. Încă din secolul al XI-lea, în povestirea despre gemetele ce ieşeau din craterul vulcanului Stromboli, Jotsuald explicase că sufletele păcătoşilor erau supuse la diferite cazne *ad tempus statutum,* pentru timpul ce le fusese fixat. La sfârşitul secolului al XII-lea, într-o chestiune redată într-o culegere provenită din sfera lui Odo din Ourscamp, se vorbeşte despre cei care cred că păcatul mărunt nu este pedepsit pe vecie, „ci doar pe timp limitat, în infern”.

Crearea Purgatoriului înseamnă un proces de spaţializare a universului şi totodată de lofică aritmetică, dincolo de tripla împărăţie de pe lumea cealaltă, va guverna relaţiile dintre comportamentele omeneşti şi situaţiile în Purgatoriu. Va fi măsurată proporţia între timpul petrecut pe pământ în păcat şi cel petrecut în chinurile Purgatoriului, timpul rugăciunilor pentru morţii din Purgatoriu şi grăbirea eliberării din Purgatoriu. Contabilitatea aceasta se va dezvolta în secolul al XIII-lea, secol al avântului cartografiei şi al aritmeticii. Şi, în cele din urmă, timpul Purgatoriului va fi cuprins în

timpul vertiginos al indulgenţelor.

Noţiunea de condamnare „pe timp limitat” se înscrie într-o atitudine mentală mai largă, care, apărută din grija pentru dreptate, ajunge la o adevărată contabilitate a lumii de dincolo. Ideea fundamentală, venită de la primii Părinţi ai Bisericii, de la Augustin, preluată necontenit de-a lungul

secolelor, este aceea a unei proporţionalităţi a pedepselor, adică a timpului petrecut în Purgatoriu, în funcţie de gravitatea păcatelor. Dar abia în secolul al XIII-lea ideea de proporţionalitate devine, din calitativă, cantitativă. Ea este legată de progresele făcute de aritmetică şi de matematici. Alexander din Hales, magistrul universitar parizian, care s-a făcut franciscan în prima jumătate a secolului al XIII-lea, se întreabă, în lucrarea sa *Comentariu la Sentinţele lui Petrus Lombardus,* dacă pedeapsa din Purgatoriu nu poate fi nedreaptă şi neproporţională *(injuste et improportionalis)* şi răspunde: „Cu toate că pedeapsa din Purgatoriu *(poena purgatorii)* nu este proporţională cu plăcerea încercată păcătuind, ea poate fi comparabilă: şi cu toate că nu este proporţională în privinţa proporţiei cu pedeapsa temporară în privinţa asprimii, ea îi este totuşi proporţională în privinţa proporţionalităţii: «Proporţionalitatea este într-adevăr asemănarea proporţiilor.» Proporţia pedepsei temporare care, pe lumea aceasta, este datorată pentru un păcat pedepsei temporare datorată, tot pe lumea aceasta, pentru un păcat mai mare, este echivalentă cu proporţia de pedeapsă din Purgatoriu datorată pentru un păcat mai mic faţă de pedeapsa din Purgatoriu datorată pentru un păcat mai mare, însă pedeapsa din Purgatoriu nu este proporţională cu pedeapsa temporară de pe lumea aceasta. Motivul pentru care trebuie ca pedeapsa din Purgatoriu să fie mai aspră în mod neproporţional cu pedeapsa ce spală de păcate pe lumea aceasta, cu toate că amândouă sunt voluntare, este că pedeapsa ce spală de păcate pe lumea aceasta este pedeapsa sufletului care suferă împreună cu trupul, în timp ce pedeapsa din Purgatoriu este pedeapsa sufle

tului însuşi îndată după moarte. Tot la fel cum ceea ce înduri (de o parte) nu este proporţional cu ceea ce suferi (de cealaltă), după cum suferinţa nu este cu suferinţa. Pe deasupra, pedeapsa temporară de pe lumea aceasta este volutară în sens propriu, pedeapsa din Purgatoriu este vo la tară în sens figurat”.

Text uimitor care nu se mulţumeşte să explice cea mai mare intensitate a pedepselor din Purgatoriu faţă de suferinţele pământeşti prin cea mai mare vulnerabilitate a sufletului chinuit direct, fără protecţia trupului, dar care introduce în aprecierea pedepselor de pe lumea cealaltă un punct de vedere matematic, topologic. În textul acesta, nu este decât un citat – o singură autoritate: „proporţionalitatea este într-adevăr asemănarea proporţiilor”. Această autoritate nu este nici scripturară, nici patristică, nici ecleziastică: este un citat din Euclid, *Elementa,* V, definiţia 4 38.

Un comentariu al *Sentinţelor,* de la începutul secolului al XIII-lea, care îşi pune întrebarea referitoare la eficacitatea cantitativă a rugăciunilor, este probabil, după cum spune Landgraf, primul text unde au fost folosite expresiile proporţie aritmetică, proporţie geometrică39. Vedem că, odată cu Purgatoriul, se deschide contabilitatea lumii celeilalte40. Înainte, nu era decât eternitatea sau aşteptarea nedeterminată. De acum înainte, timpul petrecut în purgatoriu este socotit după gravitatea păcatelor, timpul de iertare în purgatoriu după importanţa rugăciunilor, **slujbelor** şi a pomenilor. se calculează raportul dintre timpul trăit pe lumea aceasta şi timpul simţit dincolo, deoarece impresia psihologică a duratei (în Purgatoriu, timpul pare să se scurgă foarte încet) este şi ea pusă la socoteală. Textele din secolul al XIII-lea ne vor familiariza cu aceste calcule. Ele ne vor aminti că secolul al XIII-lea este secolul aritmeticii, aşa cum a arătat-o într-o carte sugestivă Alexander Murray41, vremea contabilităţii, cea a negustorilor şi a slujbaşilor care stabilesc cele dintâi bugete. Ceea ce a putut fi numit (ce-i drept, nu fără exagerare) „primul

buget al monarhiei franceze” datează din timpul domniei lui Filip August, regele sub care s-a născut şi a crescut purgatoriul. Între timpul lumii acesteia şi timpul Purgatoriului, Biserica şi păcătoşii vor ţine pe viitor o contabilitate în partidă dublă. Aşa cum spune Apoca-lipsa,

în ziua Judecăţii vor fi deschise registrele şi morţii vor fi judecaţi după ceea ce scrie acolo, însă de acum înainte, sunt deschise, pentru interval, alte registre de socoteli, cele din Purgatoriu.

SPAŢIUL ŞI TIMPUL

Purgatoriul este legat de noi concepţii despre spaţiu şi timp. El este asociat unei noi geografii a lumii celeilalte, o geografie care nu mai este cea a unor mici locuinţe juxtapuse ca monadele senioriale, ci o geografie a unor teritorii întinse, împărăţii, cum le va numi Dante. A sosit vremea când lumea creştină, urmând căile cruciadelor, ale misionarilor şi ale negustorilor, explorează lumea. „La sfârşitul secolului al XII-lea, scrie marele specialist în istoria hărţii, George Kish, se va opera o schimbare: lumea medievală porneşte la drum; cu acest prilej, călătorii au adus cu ei o informaţie care a transformat, în secolul al XIV-lea, hărţile medievale…” Transformarea cartografiei imaginare a lumii celeilalte s-a realizat în acelaşi timp, şi poate chiar mai repede. Cartografia terestră, redusă până atunci la un soi de ideograme topografice, exersează reprezentarea topografică realistă. Cartografia lumii celeilalte completează acest efort de explorare a spaţiului, oricât de încărcat de simbolim va mai fi el încă42. Timpul, la rândul său, timpul însuşi este, în cadrul credinţei în Purgatoriu, elementul cel mai explicit susceptibil de a fi măsurat. Marea noutate este că un timp măsurabil se deschide pe lumea cealaltă. El poate aşadar fi obiect de calcul, de evaluări, de comparaţii. Se regăseşte, în mod comparativ (*comparative)* ar spune Alexander din Hales, în noile modalităţi de a folosi predica. Predica este făcută pentru a da învăţătură şi a mântui. De la sfârşitul secolului al XII-lea, predicatorul, ca să convingă mai bine, înserează, în cele ce spune, povestiri, *exempla.* Aceste povestiri pretind că sunt istorice, „adevărate”. În timpul escatologic al predicii, timp al conversiunii şi al mântuirii, povestirile acestea introduc segmente de timp istoric, databil, măsurabil. Aşa procedează Purgatoriul în timpul lumii celeilalte. Purgatoriul va fi una din temele favorite ale

acestor *exempla.*

CONVERTIREA LA LUMEA ACEASTA ŞI LA MOARTEA INDIVIDUALA

În toate aceste schimbări, în toată această nelinişte, se presimt două mari mişcări de fond care explică în profunzime naşterea Purgatoriului.

Cea dintâi este slăbirea unui mare loc comun din Evul Mediii timpuriii, *contemptus mundi,* dispreţul faţă de lumea aceasta43.

Este alimentat cu precădere de spiritualitatea monastică (care îl va întreţine, aşa cum a arătat-o Jean Delumeau, chiar şi în plină Renaştere), şi nu va da îndărăt decât în faţa interesului crescând faţă de valorile pământeşti, explicabil prin elanul creator al epocii.

Gustavo Vinay a scris rânduri înflăcărate despre optimismul secolului al XII-lea: „Dacă în Evul Mediu există un secol vesel, atunci acesta este acel secol: secolul în care civilizaţia occidentală explodează cu o vitalitate, cu o energie, o voinţă de reînnoire uluitoare. Climatul lui este cel al medievalului optim… Secolul al XII-lea este secolul tipic al eliberării prin care oamenii aruncă tot ceea ce, timp de un mileniu, fusese ţinut ascuns şi putrezise înăuntrul lui". Şi totuşi, adaugă el, este momentul când, paradoxal, în inima acestei

„Explozii de vitalitate", ia naştere frica de moarte şi de – suferinţă: „Evul Mediu începe să sufere cu adevărat pe timpul când este mai fericit ca oricând. Când respiră cel mai adânc, când s-ar părea că devine conştient că are înainte tot viitorul, când istoria dobândeşte dimensiuni pe care nu le-a avut niciodată44".

Să recunoaştem că, în acest text, scris cu pasiune şi sensibilitate, este o oarecare exagerare. Nu este însă mai puţin adevărat că Gustavo Vinay a înţeles foarte bine conversiunea la lumea aceasta, manifestată în secolul al XII-lea, şi care se va prelungi în secolul următor – şi, de fapt, nu va mai dispărea. În pofida chinurilor, a îndoielilor,

a regresiunilor. Paradoxul dezvoltării simultane a fricii şi a morţii nu este decât aparent. Preţul pus de acum înainte pe viaţa pământească sporeşte frica de clipa când vom fi siliţi s-o părăsim. Şi, la frica de Infern, se adăugă – cu tendinţa chiar de a i se substitui – frica de momentul acela dureros: ceasul morţii. Purgatoriul, nouă speranţă pentru lumea de dincolo şi sensibilizare faţă de momentul morţii, îşi are locul său în această deplasare a valorilor.

Lumea creştină nu mai crede, în totalitatea ei, că Judecata din urmă va avea loc foarte curând. Fără să fi ajuns să fie fericită, ea a văzut ce înseamnă să creşti, după multe veacuri de reproducere, dacă nu de dare înapoi. Ea produce mai multe „bunuri", valori situate până atunci doar în viaţa viitoare, capătă, mai mult sau mai puţin, corp pe lumea aceasta: dreptatea, pacea, bogăţia, frumuseţea. Biserica gotică pare să fi coborât paradisul pe pământ, care pare să fie un loc „de răcoare, de lumină şi de tihnă". Nu din simplă plăcere pentru metaforă evoc aici *refrigerium* şi liturghia primitivă când pomenesc de biserica gotică. Meyer Shapiro şi Erwin Panofsky, comentând scrierile lui Suger despre noua arhitectură de la Saint-Dénis, au subliniat „că frazeologia lui Suger aminteşte acele *tituli* ale creştinismului primitiv, în care doctrinele neoplatoniciene… se exprimau într-un mod

92

asemănător" 45. Omenirea s-a instalat pe pământ. Până atunci, nu prea aveai de ce să te gândeşti la scurtul moment care desparte moartea de înviere. Perechea Infem-Paradis nu este suficientă pentru a răspunde întrebărilor pe care le pune societatea. Perioada intermediară dintre moartea individuală şi judecata colectivă devine miza unor importante cugetări. Între fanaticii escatologiei, care refuză aceste cugetări, concentrându-şi toate aspiraţiile asupra venirii *Millenium-ului* sau a Zilei din urmă, şi cei care, dimpotrivă, se instalează pe acest pământ şi se interesează de prelungirea lui, perioada dintre moarte şi înviere, Biserica hotărăşte în favoarea acestora din urmă. Dacă aşteptarea

trebuie să fie lungă, trebuie să ne întrebăm ce se întâmplă cu morţii în acest interval, ce se va întâmpla mâine cu noi. Desigur, faţă de această instalare a majorităţii creştinilor pe pământ, o minoritate este nemulţumită, cere tot mai hotărât Parusia, şi, până atunci, domnia celor drepţi pe acest pământ, *Millenium.* De la Gioacchino di Fiore la Celestin al V-lea, de la cruciada copiilor până la Flagelanţi şi la Spiritualişti, „fanaticii Apocalipsei" se agită mai mult decât oricât. Eu îi bănuiesc chiar şi pe sfântul Ludovic, regele cruciadei penitenţiale, că, în vreme ce slujitorii săi socotesc şi măsoară, căutând să pună temelii trainice regatului, el se gândeşte să tragă ţara în aventura escatologică, visând să fie, aşijderea unor împăraţi germani, un rege al timpurilor din urmă. Cu toate acestea, Sfântul Ludovic va spune: „Nimeni nu-şi iubeşte viaţa atât de mult cât mi-o iubesc eu pe a mea46".

În afară de câţiva „nebuni", Apocalipsa, la drept vorbind, nu mai are trecere la nimeni. În secolul al XI-lea şi la începutul secolului al XII-lea, ea a fost cea mai comentată carte din Biblie47. Acum, a trecut pe planul doi, după Cântarea Cântărilor, cuprinsă de o patimă pe cât de terestră pe tot atât de celestă. Apocalipsele sunt scoase de pe timpanele gotice lăsând locul judecăţilor de apoi, în care Purgatoriul nu-şi găseşte deocamdată locul.

93

şi care înfăţişează o istorie îndepărtată, pretext pentru a reprezenta societatea terestră şi a o dojeni ca să se poarte mai bine pe lumea aceasta.

Această dispariţie progresivă – şi relativă – a Apocalipsei în faţa Judecăţii din urmă a fost subliniată de marile nume ale iconografiei medievale.

De pildă, Emile Mâle: „Chiar din secolul al XII-lea, un nou mod de a înţelege scena judecăţii se substituie… celui vechi. Apar compoziţii minunate, care nu mai au aproape nimic de a face cu Apocalipsa, dar care se inspiră din Evanghelia sfântului Matei… Nu se poate spune că Apocalipsa a fost o carte foarte fecundă. În secolul al XIII-lea… Artiştii preferă să împrumute tabloul sfârşitului lumii

de la sfântul Matei. Textul evanghelistului48 este fără îndoială mai puţin sclipitor, însă este mai accesibil artei. La sfântul Matei, Dumnezeu nu mai este enorma piatră preţioasă la care nu te poţi uita de strălucitoare ce este: el este fiul Omului; se înfăţişează stând pe tron, aşa cum a fost şi pe pământ; popoarele îi recunosc chipul. Un capitol din sfântul Pavel, prima epistolă către Corinteni, despre învierea morţilor, a adăugat câteva trăsături ansamblului general". Şi Emile Mâle menţionează, ca principală înnoire a temei inspirate de evanghelia după Matei, „despărţirea celor buni de cei răi". În reprezentările Apocalipsei, Dumnezeu era „măreţ ca un suveran şi totodată ameninţător ca un judecător", în judecăţile din secolul al XIII-lea, Dumnezeu este „Fiul Omului", prezentat ca un „mântuitor, judecător, Dumnezeu cel viu49".

Henri Focillon a reluat această analiză: „Iconografia secolului al XII-lea... este dominată de Apocalipsa, de la care-şi ia viziunile ameninţătoare şi chiar şi înfăţişarea lui Christos ca judecător, aşezat pe tron, înconjurat de chipuri neomeneşti... Iconografia din secolul al XIII-lea renunţă la viziuni, la epopee, la Orient, la monştri. Este evanghelică, umană, occidentală şi naturală. îl coboară pe Christos aproape de nivelul credincioşilor... Acesta se află, desigur, tot în înălţimea timpanului, veghind la

deşteptarea morţilor şi la pedepsele cele veşnice: chiar şi atunci, el este Christos cel din Evanghelii şi-şi păstrează blândeţea omenească50".

Dacă Iisus Christos de pe timpanele gotice rămâne judecătorul pe vecie, renunţarea la fulgerele apocaliptice pentru reprezentarea realistă a Judecăţii şi la grupurile de oameni înviaţi din morţi permite punerea în prim plan a dreptăţii de care naşterea Purgatoriului este atât de legată. Aceşti aleşi pe care Christos îi încredinţează îngerilor ce-i duc în Paradis, vor fi tot mai mult „sfinţi", trecuţi prin Purgatoriu, spălaţi de păcate, purificaţi.

În această instalare pe pământ şi în noua stăpânire asupra timpului, în această prelungire a vieţii în lumea

cealaltă a Purgatoriului, există o grijă mai presus de orice, grija pentru morţi. Nu fiindcă aş crede – în privinţa aceasta, eu sunt de părerea lui Paul Veyne – că moartea este, în vremea aceea, un obiect de cercetare în sine, ci fiindcă prin ea şi prin morţii lor, cei vii îşi sporesc puterea pe lumea aceasta51. Secolul al XII-lea vede îmbogăţirea memoriei. Marii beneficiari sunt, bineînţeles, familiile aristocratice care-şi alcătuiesc şi lungesc genealogiile52. Moartea devine din ce în ce mai puţin o graniţă. Purgatoriul devine o anexă a pământului, el prelungeşte timpul vieţii şi al memoriei. Rugăciunile, slujbele, pomenile făcute pentru morţi devin ceva din ce în ce mai activ. Reapariţia testamentelor – deşi ele nu vor menţiona Purgatoriul decât mai târziu – ajută la îndepărtarea acestei frontiere a morţii.

Cu toate că aceste noi solidarităţi între cei morţi şi cei vii – în germene în lucrările de la Cluny – întăresc legăturile familiale, corporative, confreriale, Purgatoriul – luat într-o personalizare a vieţii spirituale – favorizează de fapt individualismul. El focalizează interesul asupra morţii individuale şi asupra judecăţii care-i urmează.

Plasându-se în perspectiva instituţiilor şi a dreptului, Walter Ullmann a afirmat că ceea ce numim „cotitura din secolul al XII-lea şi al XIII-lea a fost perioada în care au

I

fost semănaţi germenii dezvoltării constituţionale viitoare şi ai apariţiei individului în societate” 53. Şi demonstrează că avem de a face cu epoca „apariţiei cetăţeanului”. Această apariţie a individului se manifestă şi pe frontul morţii şi al sorţii pe lumea cealaltă. Odată cu Purgatoriul, ia naştere cetăţeanul de pe lumea cealaltă, între moartea individuală şi Judecata de apoi.

Chiar şi liturghia confirmă această evoluţie.

Tăcută, mai departe, în privinţa Purgatoriului, ea începe să accepte noua clasificare, lucru vizibil în ceremonii, unde se întăreşte şi mai mult grija pentru soarta individuală. Se vede acest lucru în *Summă despre slujbele bisericeşti* scrisă de canonicul de la Notredame

din Paris, Jean Beleth, înainte de 1165:

Despre oficierea slujbei pentru mortt.

„Înainte ca trupul să fie spălat sau învelit într-un giulgiu, preotul sau vicarul lui trebuie să vină la locul unde se află (trupul), cu agheazmă şi, rugându-se pentru el, să-i pomenească şi să-i roage pe sfinţi să-i primească sufletul şi să-l ducă în loc de bucurie. Există într-adevăr suflete desăvârşite, care, de îndată ce ies din trup, se înalţă numaidecât la ceruri. Există altele foarte rele care coboară numaidecât în infern. Există altele, potrivite *(medie),* pentru care trebuie făcută o recomandare de acest gen. Este făcută şi pentru cei răi, fie ce-o fi! După ce este spălat şi învelit într-un giulgiu, trupul trebuie dus la biserică şi atunci trebuie făcută slujba54". Urmează textul lui Augustin, reluat de *Decretul* lui Gratian despre cele patru categorii, încremenite încă între cei aleşi şi cei osândiţi.

Brandon a scris că „pentru a umple prăpastia dintre interesele individului, cu traiectoria lui temporală de şaptezeci de ani *(three-score years and ten),* şi cele ale seminţiei omeneşti ce se întinde pe milenii (prăpastie pe care religia ebraică n-a izbutit niciodată s-o umple cu adevărat), Biserica a născocit ideea de Purgatoriu" 55.

96

NOTE

1. *„pro exerciţii quijacet în purgatorio". PL,* 217, col. 590. A se vedea *supra,* vol. I, pp. 290 – 292.

2. SUGER, *Vie de Louis VI le Gros.* ed. et trad. de H. Waquet, Les classiques de l'Histoire de France au Moyen âge. Paris, 1964. Suger n-a scris decât începutul unei vieţi a lui Ludovic al VII-lea, rămasă neterminată (ed. J. Lair, Bibliothèque de l'École des chartes, 1875, pp. 583 – 596). *Gesta Phăippi Auguşti* de Rigord şi *Phăippis* de Guillaume le Breton au fost editate de F. Delaborde, Société de l'Histoire de France, Paris, 1882 – 1885.

3. A se vedea *Galbert de Bruges. Le meurtre de Charles le Bon,* tradus din latină de J. GENGOUX,

coordonare şi introducere istorică de R.C. VAN CAENEGHEM, Anvers, 1977.

4. YVES DE CHARTRES, *Prologus în Decretum* în PL, 161, 47 – 60. În ceea ce priveşte slujbele, rugăciunile şi pomenile, Yves de Chartres reproduce textele lui Grigore cel Mare *(Dialogues,* IV, 39 şi IV, 55), *PL,* 161.993 – 995 şi 999 – 1.000.

5. G. LE BRAS. *„Le Liber de misericordia eciusticia* d'Alger de Liège" în *Nouveue Revue de droit français et étranger,* 1921, pp. 80 – 118. Textul lui *Liber* se găseşte în Migne. *PL,* 180, col. 859 – 968.

6. A se vedea capitolele XXVIII, XLIII-XLrv. LXXXVIII, XLIII din *Liber.* Pasajul despre purificare se găseşte în capitolele LXI-LXII *(PL,* 180, col. 929 – 930).

7. St. KUTTNER. *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX.* Cetatea Vaticanului, 1935.

8. R. BIX) MME. *La Doctrine du pêche dans les écoles théologiques de la premiere moitié du XIIe siècle,* Louvain, Gembloux, 1958.

9. O. LOTTIN, *„Pour une edition critique de Liber Pancrisis"* în *Recherches de théologie ancienne et medievale.* XIII (1946). pp. 185 – 201.

10. În afară de lucrarea lui R. BLOMME, *op. cit.* a se vedea *Théologie du pêche* de Ph. DELHAYE şi alţii... vol. I. Paris-Tournais-New York-Roma, 1960.

11. ANSELME DE CANTORBERY. *Cur Deus Homo (Pourquoi Dieu sestfait homme).* texte latin, introduction, notes et traduction par R. ROQUES. Paris, 1943.

12. *Comentarius Cantabrigiensis* în *Epistola Pauli e Schola Petri Abélardi 2 În epistolam ad Corinthias I-am et Ham. Ad galatas et Ad*

97

Ephesos. ed. A. Landgraf, Notredame (Ind.), 1939, p. 429, citat de R. BLOMME. *La Doctrine du pêche...* p. 250, n. 2.

13. Punctul acesta a fost remarcat şi sublimat de H. Ch. LEA, A *History of Auricular Confession and*

Indulgences in the latin Church, vol. III. Indulgences, Philadelphia, 1896, pp. 313 – 314.

14. A se vedea R. BLOMME, *La Doctrine du pêche...* p. 340. Importanţa *mărturisirii* a fost foarte bine stabilită de Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualite,* I. *La volante de savoir,* Paris, 1976, p.78 şi urm.

15. Textul editat de Migne, *PL.* 40, 1127 – 1128, nu mi se pare că poate fi textul original (a se vedea Appendice II). Despre însemnătatea tratatului, a se vedea A. TEETAERT, *La confession awc lăiques dans l'Église latine depuis le* Vffie *jusqu'au*XTV* *siècle.* Paris, 1926, pp. 50 – 56.

16. Walter MAP, De *nugis curialum,* ed. M.R. James, Oxford, 1914. Text citat de J.

— Ch. PAYEN, *Le motif du repentir dans la litteratwe française medievale (des origines a 1230).* Genève, 1968, p. 109, care vede foarte bine că este vorba de Purgatoriu, dar nu spune că Walter Map îl numeşte Infern.

17. A se vedea C. VOGEL, *Les „Libri paeniienţiale".* Typologie des sources du Moyen âge occidental, fasc. 27. Tumhout 1978.

J. LE GOFF, „Metier et profession d'après les manuels de confesseurs du Moyen âge", în *Miscellanea Mediaevalii* vol. III, *Beitrage zum berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen,* Berlin, 1964, pp. 44 – 60, reluat în *Pour un autre Moyen âge,* Paris, 1977, pp. 162 – 180.

18. Lucrările esenţiale sunt cele ale lui AM. LANDGRAF, *Dos Wesen der läslichen Sunde in der Scholastik bis Thomas von Aquín,* Bamberg, 1923 şi *Dogmengeschichte der Fruhscholastik,* partea a IV-a. *Die Lehre von der Sunde und ihren Folgen.* II, Regensburg, 1956, mai ales III. *Die Nachlassung der läs(„slichen Sunde.* pp. 100 – 202. A se vedea şi Th. DEMAN, articolul „Peche" în *Dictionnaire de théologie catholique,* XII/I, 1933, col. 225 – 255. M. HUFTIER, „Peche morte! et pêche veniel", cap. VII de Ph. DELHAYE şi alţii, *Théologie du Peche,* 1960, pp. 363 – 451 (din nefericire, compromis de citate

greşite unde. de exemplu, *venialia* este pus în locul lui *quotidiana* la sfântul Augustin). J.J. O'BRIEN, *The Remission of Venialia,* Washington. 1959 (tomist abstract care reuşeşte să nu vorbească despre Purgatoriu). F. BLATON. „De peccato veniali. Doctrina scolasticorum ante S. Thomas* în *Collationes Gandavenses.* 1928, pp. 134 – 142.

19. O. LOTTIN. „Les *Sententiae Atrebatenses",* în *Recherches de théologie ancienne et medievale,* t. 10.1938. pp. 344. Citat de R. BLOMME, *La Doctrine du pêche...* p. 61, n. 1.

20. ABELARD, ed. V. Cousin, t. II, p. 621.

21. A se vedea A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...* IV/2, p. 102 şi urm.

22. Citat de A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...* IV/2, p. 116.

23. *Libri Sententiarum,* Quaracchi. t. II, 1916, pp. 881 – 882.

24. AM. LANDGRAF. *Dogmengeschichte...* IV/2, p. 165. n. 34, „*venim est quod quaedam animae, cum soluuntur a corporibus, statim înfrânt purgatorium quemdam ignem; în quo tamen non omnes purgantur, sed quaedam. Omnes vero quotquot înfrânt, in eo puniuntur. Unde videretur magis dicendus punitortus quam purgatorius, sed a digniori nomen acceptt, earum eram, quae înfrânt, aliae purgantur et puniuntur, aliae puniuntur tantum. lllae purgantur et puniuntur, quae secum detulerunt ligna, fenum, stipulam. Illi puniuntur tantum qui conştientes et poenitentes de omnibus peccatis suiş decesserunt, antequam imunctam a sacerdote poieniienţiam peregissent".*

25. AM. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...* IV/2, p.234.

26. Th. CAPLOW, *Deux contre un Les coalitions dans les triades,* 1968. trad. franc, Paris, 1971.

27. *Librilv Sententiarum,* Quaracchi, t. II. 1916, pp. 1006 – 1007.

28. A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...* IV/2, p.262, n. 7.

29. ID., *ibid.,* IV/2, p. 262, n. 9.

30. A.M. LANDGRAF. *Dogmengeschichte...* IV/2, p. 261, n. 6.

31. ID., *ibid...* IV/2, pp. 270 – 271.

32. J.K. BOSL, „Potens und pauper Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlicher Differenzierung im frühen Mittelalters und zum *Pauperismus* des Hochmittelalters" în *Fruhformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa* München-Wien, 1964. pp. 106 – 134.

33. G. DUBY, *Les trois Ordres ou l'imaginaire du feodalisme,* Paris, 1978. LE GOFF. „Les trois fonctions indo-européennes. l'historien et l'Europe feodale", în *Annales E.S.C.,* 1979, pp.1187 – 1215.

34. Despre *mediocres.* a se vedea D. LUSCOMBE, „Conceptions of Hierarchy before the XIILth e", în *Miscellanea Mediaevalia, 12/1. Soziale Ordnungen im Selbstrerstandnis des Mittelalters.* Berlin-New York, 1979, pp. 17 – 18.

35. A se vedea J. LE GOFF, „Le vocabulaire des categories sociales chez François d'Assise et ses biographes du XIIIe siècle" în *Ordres et classes* (Colloque d'histoire sociale Saint-Cloud, 1967), Paris, La Haye, **1973,** pp. 93 – 124.

36. În schimb, dintr-un punct de vedere escatologic, el este deplasat către Paradis, de vreme ce duce obligatoriu acolo.

37. Concepţia despre o inegalitate în egalitate, în echidistanţă de **pildă,** este tipică pentru mentalitatea „feudală". Cf. J. LE GOFF, în privinţa relaţiilor senior/vasal, *Pour un autre Moyenăge.* pp. 365 – 384.

38. ALEXANDRE DE HALES, *Glossa în IV libros sententiarum Petri Lombardi* Bibliotecca Franciscana scholastica Medii AEvi, t. XV, Quaracchi. 1957, pp. 352 – 353, *„Cumenim proportionalis esset poenatem-poralis*

culpae temporali poena autem purgatorii improporţionaliter habeat acerbitatem respectu' poenae hic temporalis, punit ssupra condignum, non citra. Respondemus quod... licet autem poena purgatorii non sit proportionalis delectaţioni peccati, est tamen comparabăis: et licet non sit proportionalis secundum proportionem poenae hic temporali quoad acerbitatem, est tamen proportionalis secundum proporţionalitatem. „Est autem proporţionalitas simăitudo proportionum" (Euclide, *Elementa,* v. defin. 4). *Quae eram est proporţia poenae temporalis hic debitaie alicui peccato ad poenam temporalem debitam hic maiori peccato, ea est proportio poenae purgatorii debitaie minori peccato ad poenam purgatorii debitam maiori peccato: non tamen est proportio poenae purgatorii ad poenam hic temporalem, ratio autem propter quam convenit poenam purgatorii esse acerbiorem improporţionaliter poena animae per compassionem ad corpus, poena vero purgatorii est poena ipsius animae immediaie. Sicut ergo passible improporţionale passibili, ita passio passioni. Praeterea, poena temporalis hic simpliciter voluntaria, poena purgatorii voluntaria comparative".*

Mulţumesc **lui** Georges Guilbaud şi părintelui P.M. Gy, care au binevoit să mă ajute să citesc acest text, pasionant dar greu, cel dintâi cu competenţa sa de matematician şi de cunoscător al scolasticii, cel de al doilea cu ştiinţa sa de teolog.

39. A.M. LANDGRAF. *Dogmengeschichte...* IV/2. p. 294, n.2. Este vorba de un comentariu al Sentinţelor de la începutul secolului al XIII-lea: *„sciendum quod secundum quosdam suffragia prosunt damnaţis (purgatorio) quantum ad proportionem arithmeticam, non geometricam".*

100

40. Expresia aceasta este titlul remarcabilului studiu al lui J. CHIFFOLEAU, *La comptabăite de l au-delă. Les hommes, la mort et la religion en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge.* École française de Rome, Roma, 1980.

41. A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle*

Ages, Oxford, 1978. J. MURDOCH vorbeşte de delir al măsurii *(frenzy to measure)* printre universitarii de la Oxford din secolul al XIV-lea, în J.E. MURDOCH şi E.D. SYLLA, ed. *The Cultwal Context of medieval Leaming.* Dordrecht, 1975. pp. 287 – 289 şi 340 – 343. Delirul acesta începe cu cel puţin un veac mai devreme şi nu numai la Oxford.

42. Despre cartografia medievală, a se vedea printre alţii J.K. WRIGHT. *The Geographical hore of the Times of the Crusades,* New York, 1925, G.H.T. KIMBLE, *Geography in the Middle Ages,* London, 1938. L. BAGROW, *Die Geschichte der Kartographie,* Berlin, 1951, M. MOLLAT, „Le Moyen âge", în *Histoire Universelle des explorations,* ed. L.H. Parias, t. I, Paris. 1955, G. KISH, *La carte, image des civilisations.* Paris, 1980.

43. Despre dispreţul faţă de lume, a se vedea R. BULTOT, *La doctrine du mepris du monde en Occident, de saint Ambroise a Innocent III,* Louvain, 1963.

44. G. VINAY, în *II dolore e la morte nella spiritualită dei secoli XII e XIII [1962), Todi.* 1967, pp. 13 – 14.

45. E. PANOFSKY, citându-l pe Meyer SCHAPIRO, *Architecture gothique eptensee scolastique,* trad. fr... Paris. 1967, p. 42.

46. JOINVILLE, *La Vie de Saint Louis.* ed. N.L. Corbett Sherbrooke, 1977. pp. 85 – 86 şip. 214.

47. A se vedea G. LOBRICHON, *L'Apocalypse des theologiens au XII6 siècle, teza* de doctorat de la École des Hautes Études en sciences sociales, susţinută în 1979 la Universitatea Paris X-Nanterre.

48. Matei, XXV. 31 – 46 şi Pavel, I Corinteni. 15 – 52.

49. E. MÂLE, *L'Art religieux du Xllf siècle en France,* Paris, ed. a 9-a, 1958. pp. 369 – 374.

50. H. FOCILLON, *Art dOccident,* t. 2, *Le Moyen âge gothique.* Paris, 1965, pp. 164 – 165.

51. A se vedea lucrările istoricilor germani de la Freiburg şi de la Munster (G. TCLLENBACH, K. SCHMID. J. WOLLASCH) citaţi de J. WOLLASCH, „Les obituaires. temoins de la vie clunisienne". În *Cahiers de Civaisation*

Medievale, 1979, pp. 139 – 171. Paul VEYNE. *Le pain et le Cirque,* Paris, 1976.

101

52. A se vedea îndeosebi G. DUBY. „Remarques sur la littérature genealogique en France aux XIE et XIIe siècle". În *Comptes rendus de VAcademie des Inscriptions et Belles lettres,* 1967. pp. 335 – 345. reluat în *Hommes et Structwes duMoyenge,* Paris La Haye, 1973. pp. 287 – 298.

53. W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages,* Baltimore, 1966, p. 69.

54. Jean BELETH. *Summa de ecclesiasticis qfficiis,* ed. H. Duteil, Corpus Christia norum Continuatio Mediaevalis XLI A, Tumhout, 1971, p. **317** şi **urm.**

55. S.G.F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions,* Manchester University Press, lâ62, p. 234.

102

Partea a treia

Triumful Purgatoriului

t *că i-i Vhi** o iv *Hi ifti*

Ordinea scolastică

Secolul al XIII-lea este secolul organizării. Societatea creştină este într-adevăr tot mai organizată. În domeniul economic, apar – după cele din Antichitate – primele tratate de economie rurală, iar reglementările urbane se referă adesea la meşteşuguri, la industriile pe cale de a se naşte (construcţii şi textile), la comerţ şi la bancă. Activitatea socială este încă şi mai controlată, de către corporaţii în domeniul muncii, de către confrerii în cel al devoţiunii. Instituţiile politice exercită constrângeri din ce în ce mai mari, la nivelul cetăţii, dar mai ales la nivelul Statului monarhic, aşa cum se vede în Franţa şi în monarhia pontificală, într-un grad ceva mai scăzut în Statele iberice şi în Anglia. Organizarea aceasta se manifestă cu precădere în lumea intelectuală, unde universităţile, şcolile călugărilor cerşetori, şcolile urbane canalizează, fixează şi organizează efervescenţa ideologică şi şcolară din secolul al XII-lea, când teologia şi dreptul (renaşterea dreptului roman şi dezvoltarea dreptului canonic) alcătuiesc summe, un sistem de discuţie, de decizie şi de aplicare ce pune ordine în ştiinţă şi în utilizarea ei.

105

UN TRIUMF TEMPERAT

Purgatoriul este cuprins în mişcarea aceasta care îl întronează şi totodată îl controlează. Scolastica, a cărei acţiune – a fost hotărâtoare în geneza lui, îi asigură triumful, însă vin triumf limitat şi domolit.

Aici, nu poate fi vorba să urmărim instalarea Purgatoriului m şi de către scolastica din secolul al XIII-lea, până la cel de al doilea conciliu de la Lyon (1274), care îi dă o formulare oficială în Biserica latină. Voi examina ce spun despre Purgatoriu câţiva din cei mai mari teologi din anii 1220 – 1280 (Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Alexander din Hales, sfântul Bonaventura,

sfântul Toma de Aquíno şi Albert cel Mare), fără să caut – căci nu acesta este scopul meu – să resituez gândirea despre Purgatoriu în ansamblul gândirii acestor magiştri, dar punând în lumină cele spuse de ei despre Purgatoriu prin felul în care aceste spuse se introduc în opera lor.

Nu găsim, desigur, în învăţăturile lor aceeaşi vigoare, aceleaşi dezbateri pasionate de idei cum simţim la magiştrii din a doua jumătate a secolului al XII-lea, de la Petrus Lombardus la Petrus Cantor, de la Gilbert de la Porree la Prevostin de Cremone. Să nu uităm însă discuţiile înflăcărate de la Universitatea din Paris, în veacul al XIII-lea, climatul aprins al disputelor şi al faimoaselor *quodlibeta1,* conflictele şi îndrăznelile legate de marea ceartă dintre magiştrii regulari şi cei seculari, de afacerea averroismului şi de condamnările obscurantistului episcop Étienne Templier, din 1270 şi 12772.

Nu este cazul să expunem pe larg episoadele celebre care, cel mai adesea, n-au fost pentru teologia Purgatoriului decât un fundal. Noile ordine de călugări cerşetori s-au grăbit să afle ce este cu această nouă putere a secolului al XIII-lea: ştiinţa universitară, dominicanii, chiar de la început şi fără mari stări sufleteşti, franciscanii ceva mai greu şi nu fără bătaie de cap. Însă unii din magiştrii lor ajung foarte repede în primul rând

al ştiinţei scolastice şi atrag cele mai mari grupuri de studenţi, în dauna magiştrilor seculari, care le reproşează idealul lor de sărăcie, setea de putere, lipsa de solidaritate corporativă, dar care de fapt îi pizmuiesc. Marii învăţaţi specialişti în Purgatoriu sunt magiştri din ordinul călugărilor cerşetori.

Intelectualii din secolul al XIII-lea sunt – în traducere latină – cititori ai marilor filosofi greci din Antichitate (Platon şi mai ales Aristotel) şi ai celor arabi din Evul Mediu (Avicenna, mort în 1037, şi Averroes, mort în 1198). Autoritatea ecleziastică nu vede cu ochi buni interesul acesta pentru nişte filosofi „păgâni”. O doctrină, atribuită

lui Averroes, deosebeşte adevărurile raţionale şi adevărurile revelate. Admite că între ele poate exista opoziţie şi chiar incompatibilitate. În acest caz, poziţia averroistă ar consta în privilegierea raţiunii împotriva credinţei. Succesul lui Averroes la Universitatea din Paris în secolul al XIII-lea nu poate fi negat. Dar că au existat magiştri parizieni care au profesat efectiv doctrina dublului adevăr este mai puţin sigur. Totuşi, unii au fost învinuiţi de acest lucru şi s-a stârnit o polemică foarte aprinsă. Nu a existat interferenţa între cearta averroistă şi doctrina Purgatoriului. Însă scolasticii s-au ocupat de Purgatoriu ţinând seama nu numai de autorităţi, ci şi de raţiune.

În sfârşit, reacţia cea mare a venit chiar din Paris. Episcopul Étienne Templier a condamnat, în 1270, treisprezece propoziţii declarate eronate, inspirate din filosofia păgână. În 1277, au fost condamnate încă 219 propoziţii. Cele două liste se refereau la o serie destul de eteroclită de „erori”, însă curentele cele mai vizate erau, în 1270, averroismul – sau ceea ce se punea sub această etichetă – şi. În 1277, aristotelismul, inclusiv o parte din învăţătura lui Toma de Aquíno. Este greu de apreciat însemnătatea condamnărilor lui Étienne Templier, iar eu nu-mi propun s-o fac. Chiar dacă atmosfera creată de aceste cenzurări brutale nu a fost favorabilă cercetării teologice în general, consecinţele directe pentru teologia

Purgatoriului au fost neînsemnate. În primul rând. problema era marginală faţă de conflictele pariziene. Doar ultimele două articole condamnate în 1277, aşa cum se va vedea, atingeau domeniul lumii celeilalte. Şi apoi, gândirea teologică latină despre Purgatoriu era, în esenţă, încheiată în 1274 şi avea să fie, chiar în acel an, consacrată oficial de conciliul din Lyon.

Dezbaterile din secolul al XIII-lea au fost poate şi mai aprige la facultatea de arte – noi am spune de litere şi ştiinţe, unde tinerii studenţi îşi primeau învăţătura de bază, pe care n-o cunoaştem prea bine – decât la facultatea

de teologie. Numai că Purgatoriul este, mai înainte de orice, în materie universitară, problema teologilor. Deci, mai înainte de orice, problemă pariziană, într-adevăr, în secolul al XIII-lea, ca de mult timp de altfel, dreptul se face mai ales la Bologna, teologia învăţându-se mai ales la Paris. Însă într-un mediu internaţional, atât prin studenţi cât şi prin profesori. **Alături** de francezii Guillaume d'Auxerre şi Guillaume d'Auvergne, mai sunt englezul Alexander din Hales, germanul Albert din Köln, italienii Bonaventura din Bagnoreggio şi Toma de Aquíno care dau strălucire teologiei universitare pariziene3.

Triumf temperat, mai întâi fiindcă succesul Purgatoriului în teologia oficială latină nu trebuie să-i mascheze eşecul în zone importante ale lumii creştine. De pildă, refuzul venit din partea ereticilor, valdenzi şi catari. În acest al XIII-lea secol, când înfruntarea dintre catarism şi Biserica de la Roma are o însemnătate atât de mare. Ostilitatea grecilor, pe care raţiuni politice îi siliseră să nu-şi mărturisească împotrivirea faţă de Purgatoriu în momentul efemerei unificări a Bisericilor, hotărâtă la conciliul de la Lyon (1274), îi obligă pe latini să discute cu grecii, care nu acceptă acest nou tărâm pe lumea cealaltă. Aceste discuţii vor face ca Biserica latină să definească mai bine Purgatoriul în secolul al XIII-lea, tot aşa cum, la sfârşitul secolului al XII-lea, lupta împotriva ereticilor o împinsese să-i precizeze existenţa.

Triumful este temperat, apoi, deoarece intelectualii latini, care joacă un rol tot mai important în curia romană şi în ierarhia ecleziastică şi, bineînţeles, în universităţi, întâmpină cu oarecare neîncredere această noutate. Este greu de detectat şi de dovedit cu documente. Însă ea se simte. Apare ici colo în cărţi. Dublă neîncredere, care provine, fără îndoială, pe de o parte, de la o oarecare stânjeneală faţă de o credinţă atât de puţin şi atât de prost fundamentată de sfânta Scriptură, şi, mai ales, de la teama de a vedea această credinţă copleşită de cucernicia vulgară şi superstiţioasă. Frică faţă de o lume de dincolo

atât de apropiată de cultura folclorică şi de sensibilitatea populară, o lume de dincolo mult mai bine definită prin imaginar decât prin teorie, prin sensibil decât prin spiritual. Se simte voinţa de a raţionaliza, de a delimita, de a controla, de a curăţa Purgatoriul.

Iată cum abordează problemele Purgatoriului unul din primii mari teologi parizieni din secolul al XM-lea.

In Summa Aurea (între 1222 şi 1225), Guillaume d'Auxerre, mort în 1231, unul dintre cei ce l-au introdus pe Aristotel în teologia scolastică, ajunge să vorbească despre Purgatoriu din două puncte de vedere, cel al jertfelor pentru morţi şi cel al focului purgator.

Chestiunile privitoare la jertfe („ce folos aduc jertfele celor ce sunt în Purgatoriu" şi „jertfele făcute pentru cei ce sunt în afara carităţii pot folosi celor ce se află în Purgatoriu?" 4) sunt foarte interesante din punct de vedere al dezvoltării contabilităţii lumii celeilalte.

Guillaume a intrat în problematica focului purgator şi chiar în aceea a Purgatoriului. În ceea ce priveşte felul în care focul purgator spală sufletele, pe Guillaume d'Auxerre îl interesează cu precădere o problemă teoretică, cea a cauzei eficiente *(causa efficiens purgationis).* Cu acest prilej, el adoptă o poziţie moderată faţă de problema existenţei pe lumea cealaltă a unui „loc de merit" *(locus merendi).* Chiar dacă pare să împărtăşească opinia, ce va fi aceea a marilor scolastici, potrivit căreia

nu se mai pot dobândi merite după moarte, îi combate pe cei care neagă posibilitatea unei îndreptări prin **focul** care „spală sufletele lucrând în ele fără a lăsa aici urmele calităţii sale" *(ignis purgatorius purgat animas agendo în ea's tamen non intendit eis imprimere qualitatem suam).* Chestiune teoretică foarte importantă, deoarece ea autorizează sau nu reversibilitatea meritelor. Aceasta nu va fi recunoscută decât în secolul al XV-lea. Deocamdată, sufletele din Purgatoriu sunt beneficiarele slujbelor, rugăciunilor şi pomenii or făcute de cei vii, fără ca aceştia să primească ceva în schimb, decât, cum s-a

văzut, avantajul de a dobândi pentru ei înşişi merite pe lumea cealaltă săvârşind pe lumea aceasta o faptă milostivă: să se roage pentru cei morţi.

Textele marilor scolastici privitoare la Purgatoriu se resimt, sub multe aspecte, de influenţa metodelor universitare. Voi sublinia două dintre ele. Învăţământul universitar se face mai ales prin comentarii de manuale. Principalul dintre ele a fost, în secolul al XIII-lea, culegerea *Cele patru cărţi de Sentinţe* de Petrus Lombardus. După cum s-a văzut, Lombardus tratează în cartea a IV-a a *Sentinţelor* despre focul purgator, devenit. În secolul al XIII-lea, Purgatoriul. Comentând manualul lui Lombardus, profesorii parizieni ajung să trateze despre Purgatoriu, cu toate că episcopul Parisului, mort în 1160, nu cunoscuse încă acest concept. Pasajul din prima epistolă a lui Pavel către Corinteni va fi mereu una din piesele însemnate ale dosarului şi ale comentariului, însă textul scripturar va fi tot mai mult înlocuit ca text. de bază de cel de al doilea text. cel al lui Lombardus.

Pe de altă parte, învăţă mântui universitar se organizează în **Jurul** unui program metodic, raţional, care nu este, bineînţeles, fără legătură cu preocupările despre timp şi modele intelectuale, ca aristotelismul şi averroismul. Însă chestiunile, chiar şi în sistemul acelor *quodlibeta,* făcute în principiu ca să se poată aborda orice chestiune în afara programelor obişnuite, depind de introducerea lor într-o problematică mai vastă. Purga

110

tonul se situează în ansamblul „scopurilor ultime”, în capitolul *De novissimis5.* Pentru marii teologi ai secolului, este un dat impus, profesat şi propus de programele universitare, dar care nu pasionează.

În secolul al XII-lea, lumea de dincolo intermediară era adânc amestecată în câteva mari probleme comune teologilor, misticilor şi, sub forme mai puţin elaborate, cel puţin unei părţi a societăţii laice: exegeza biblică, natura păcatului, practicile penitenţei, statutul viziunilor şi al viselor. Teologia, cea pariziană în primul rând, aşa cum s-a

văzut, contribuise din plin, în a doua jumătate a secolului, la elaborarea unor soluţii la chestiunile puse.

În secolul al XIII-lea, teologia universitară – în primul rând tot cea parizianã – impune Purgatoriul, îl introduce în sistemul gândirii creştine, dar nu pare că-l trăieşte ca pe o problemă existenţială. Aşa că acum trebuie să situăm cercetarea noastră la două niveluri: cel al intelectualilor, cel al păstorilor şi al masei.

PURGATORIUL, CONTINUAREA PENITENŢEI TERESTRE: GUILLAUME D'AUVERGNE

Unul dintre cei mai buni istorici ai gândirii medievale, M. de Wulf, a scris: „Seria marilor teologi speculativi se deschide cu Guillaume d'Auvergne, vinul din spiritele cele mai originale din prima jumătate a secolului... Guillaume este primul mare filosof al secolului al XIII-lea6". Fiind vorba despre Purgatoriu, aş spune chiar: Guillaume d'Auvergne este ultimul mare teoretician din secolul al XII-lea7. Étienne Gilson socotise de altfel că: „Prin întregul său mod de a gândi ca şi prin stilul **său,** Guillaume este legat de sfârşitul secolului al XIII-lea" şi subliniază că a fost. după Abélard şi Bernard de Clairvaux, ultimul mare teolog francez din Evul Mediu. Mă întreb dacă nu cumva acest aspect oarecum „arhaic" al lui Guillaume d'Auvergne nu provine, nu, cum s-a

spus, de la ostilitatea lui faţă de aristotelism (care, fără îndoială, nu este atât de mare cum s-a pretins), ci de la faptul că acest secular, acest pastor, oricât de mare teolog va fi fost el, rămânea la nivelul preocupărilor şi al mentalităţii oilor sale, care nu erau atât de avansate în noua teologie scolastică, pe care noii intelectuali universitari aveau poate tendinţa s-o închidă în ghetoul Cartierului latin pe cale să se constituie.

Născut pe la 1180, la Aurillac, profesor de teologie la Paris, din 1222 până în 1228, episcop de Paris din 1228 până la moartea sa, în 1249, Guillaume d'Auvergne a scris, între 1223 şi 1240, o lucrare imensă, *Magisterium divinale sive sapienţiale,* alcătuită din şapte tratate, cel mai

important dintre ele, *De universo (Despre universul creaturilor),* fiind scris între 1231 şi 1236.

După ce schiţează o geografie ce leagă tărâmul de dincolo cu cel de aici, locul fericirii sufletului fiind situat pe vârful universului, în Empireu, locul nenorocirii lui în fundul universului, în adâncurile subterane opuse înaltului Empireului, şi locul unde fericirea se amestecă cu nefericirea, în lumea celor vii, Guillaume d'Auvergne abordează Purgatoriul. Are în vedere două probleme clasice: localizarea şi focul. Episcopul de Paris pune. chiar de la început, problema locului de spălare de păcate, termenul de Purgatoriu fiind însuşit: „Dacă locul de spălare a sufletelor de păcate, numit Purgatoriu, este un loc anume, destinat spălării de păcate a sufletelor omeneşti, distinct de Paradisul terestru, de Infern, şi de locuinţa noastră, este o problemă8".

Că, după moartea trupului, rămân multe lucruri de curăţat, pentru Guillaume d'Auvergne este „o evidenţă" *(manifestum est).* Şi numaidecât avansează marea idee despre concepţia sa privind Purgatoriul: este continuarea penitenţei terestre. Această concepţie penitenţială despre Purgatoriu, pe care nimeni n-a exprimat-o mai limpede decât el, se potriveşte foarte bine cu secolul al XII-lea, aşa cum cred că am arătat-o până acum.

112

Guillaume dă o primă raţiune a necesităţii spălării de păcate: cei ce au murit pe neaşteptate, de exemplu, „de sabie, sugrumaţi sau de prea multă suferinţă", şi pe care moartea i-a luat înainte de a-şi fi isprăvit penitenţa, trebuie să aibă un *loc* ca să poată isprăvi această penitenţă. Dar mai sunt şi alte motive pentru existenţa Purgatoriului. De pildă, diferenţa dintre păcatele de moarte şi păcatele uşoare: întrucât păcatele nu sunt egale, ispăşirea obligatorie a acestor păcate nu poate fi aceeaşi pentru cele mai grele şi pentru cele mai uşoare, pentru dmucidere şi tâlhărie, de exemplu, pe de o parte, râsul nestăpânit, plăcerea de a mânca şi de a bea, pe de alta. Unii ispăşesc pedepsiţi fiind *(per poenam),* alţii dobândesc ispăşirea prin

penitenţă (*per poenitenţiam*).

În privinţa păcatelor uşoare, este limpede că mortul care le-a săvârşit nu poate intra, cu ele, în Paradis, dar nici să se ducă, din pricina lor, în Infern. Trebuie deci să le ispăşească înainte de a fi dus în slava cerească. Şi, prin urmare, trebuie să existe un loc unde, pe viitor, să se facă această ispăşire. Guillaume d'Auvergne nu are deci nicio îndoială în legătură cu timpul Purga tonului: el se situează între moarte şi învierea trupurilor.

Guillaume desparte la fel de tranşant Infernul de Purgatoriu. Însă, chiar dacă nu insistă, cum se va face în general mai târziu, în secolul al XIII-lea, asupra suferinţei foarte mari din Purgatoriu, el asimilează totuşi penitenţa din Purgatoriu cu o *ispăşire,* iar încercările din Purgatoriu cu chinurile, pedepsele penitenţiale *(poenae purgatoriae et poenitentiales)*. Într-adevăr, şi aici este marea sa idee, „chinurile purgatoare sunt chinuri ce completează spălarea penitenţială de păcate începută în timpul vieţii". Spune apoi că numărul mare de morţi neprevăzute, al penitenţelor neisprăvite înainte de moarte şi al cazurilor de moarte în stare de păcat uşor face ca aceste chinuri să fie „necesare multor suflete" *(necessariae sunt multis animabus)*. Ceea ce înseamnă că Purgatoriul are şanse să fie foarte populat. Fără ca acest lucru să fie spus, este evident că, în concepţia aceasta.

113

Infernul este mai mult sau mai puţin părăsit pentru Purgatoriu. Existenţa Purgatoriului nu dăunează practicării unei vieţi creştine pe pământ, nu este un îndemn la nepăsare pe lumea aceasta, dimpotrivă. „Căci de frica purificării viitoare, din lipsă de alte motivaţii, oamenii încep mai uşor şi mai devreme purificarea penitenţială pe lumea aceasta, o fac cu mai multă râvnă şi se străduie s-o sfârşească înainte de a muri".

Existenţa Purgatoriului este aşadar dovedită prin judecată şi din perspectiva penitenţei. Guillaume d'Auvergne continuă cu alte dovezi. Una dintre ele provine din experienţă. Numeroase şi frecvente viziuni şi apariţii

de suflete sau de oameni ce se află în aceste purificări după moarte atestă realitatea Purgatoriului. Conştient de importanţa acestei literaturi despre lumea de dincolo purificatoare, pe care eu am vrut s-o valorific în cartea de faţă, Guillaume subliniază valoarea informaţiilor concrete aduse de scrierile şi relatările despre aceste apariţii, plângeri, premoniţii şi revelaţii, care sunt nu numai amuzante (*quae nori solum auditu jocundae sunt*), dar şi utile şi salutare. De aici, necesitatea de a se îngriji de cei morţi: rugăciuni, pomeni, slujbe şi alte fapte cucernice.

În sfârşit, o ultimă raţiune a existenţei Purgatoriului: nevoia de justiţie. Guillaume repetă că „cei ce au negat existenţa Purgatoriului şi a purificării sufletelor n-au ţinut seamă de penitenţă". Însă penitenţa „este o judecată spirituală, o judecată în care sufletul păcătos se învinovăţeşte pe sine, mărturiseşte împotriva sa, rosteşte o judecată împotriva sa". Dar orice judecată trebuie să mulţumească dreptatea. Nu toate greşelile sunt la fel de grave, nu toate merită aceeaşi pedeapsă. Dacă justiţia omenească nu îngăduie confundarea pedepselor, cu atât mai mult n-o îngăduie justiţia divină, care este şi milostenie. Încă o dată, Guillaume d'Auvergne este pe linia acelui al XII-lea veac, însetat, aşa cum am arătat, la fel de mult de justiţie ca şi de penitenţă.

114

Rămâne acum să fie situat locul Purgatoriului a cărui existenţă nu mai lasă nicio îndoială. Aici, Guillaume d'Auvergne este mai stingherit, deoarece „nicio lege, niciun text nu-l precizează" (*nulla lex, vei alia scriptura determinat*). Trebuie aşadar să credem ceea ce arată viziunile şi apariţiile. Ele arată că aceste purificări se fac în multe locuri de pe pământ. Guillaume vrea să dea, şi la aceasta, o justificare teoretică, raţională. „Să nu ne mirăm, spune el, deoarece aceste purificări nu sunt decât suplimente la pedepsele penitenţiale, nu se poate deci să li se dea alt loc decât cel în care se află penitenţii". Şi adaugă: „Acelaşi loc este menit şi întregului şi părţilor; locul menit omului este cel menit şi pentru picioarele şi

mâinile lui; purificările acestea nu sunt decât părţi din penitenţe”. Drept care, doctrina sa despre purgatoriu îl face pe Guillaume să situeze Purgatoriul pe lumea aceasta. Poate că nu avem de a face decât cu cel ce l-a citit pe Grigore cel Mare şi care caută o explicaţie raţională *(apparere etiam potest ex ratione)*. Mai ales că, după ce şi-a exprimat concepţia geografică despre univers, nu putea ajunge, cred eu, decât la această concluzie. Paradisul este sus, Infernul este jos, pământul nostru ocupă nivelul intermediar. Aici trebuia plasat acest intermediar prin excelenţă, Purgatoriul. După aproape un secol, Dante se va situa pe linia ideilor lui Guillaume d’Auvergne despre Purgatoriu: un loc mai aproape de Paradis decât de Infern, un loc în care se pătrunde întâlnind mai întâi victimele morţii subite sau violente, „chiar suicidare, ca în cazul portarului Caton. Însă, datorită concepţiei sale emisferice despre pământ, Dante va putea da muntelui Purgatoriului o localizare intermediară şi totodată specifică.

Cea de-a doua problemă privitoare la Purgatoriu tratată de Guillaume d’Auvergne în *De universo* este cea a focului care, pe vremea aceea, este nu doar un accesoriu esenţial şi obligatoriu al Purgatoriului, ci adesea însăşi întruparea lui.

115

Alan E. Bernstein a crezut că vede o contradicţie în capitolele consacrate de Guillaume Purgatoriului. S-ar părea că înclină către concepţia despre un foc imaterial, chiar pur „metaforic”, deşi acest cuvânt nu este folosit, apoi, în cele din urmă, parcă ar admite ideea unui foc material. Bernstein încearcă să rezolve această contradicţie presupunând că Guillaume d’Auvergne elaborează o teorie la două niveluri: pentru studenţii săi, pentru intelectuali (şi pentru el însuşi), ar prezenta ipoteza unvii pseudofoc, într-o perspectivă apropiată de cea a lui Origene; pentru masa credincioşilor, el ar expune o concepţie materială, reală despre foc, mai lesne de înţeles de minţile mai puţin ascuţite. Episcopul de Paris este, desigur, un teolog de înaltă clasă şi totodată un pastor

grijuliu iată de *cura animarum,* de binele oilor sale. Însă părerea mea este că duplicitatea învăţământului pe care i-o atribuie Alan Bernstein nu prea este credibilă din partea unui prelat din prima jumătate a secotului al XIII-lea şi nu explică textul din *De universo.*

Guillaume d'Auvergne, în această stimmă care, să nu uităm, tratează despre universul creaturilor, schiţează un inventar şi o fenomenologie a focului. Există, spune el, multe feluri de foc. Se cunosc unele, în Sicilia, de exemplu, care au însuşiri ciudate, căci fac ca părul să strălucească fără să-l ardă, şi există fiinţe, animale pe care focul nu le mistuie, salamandra de pildă. Acesta este adevărul ştiinţific terestru despre foc. De ce n-ar fi creat Dumnezeu un soi anume de foc, care să şteargă păcatele uşoare şi păcatele ce n-au fost încă ispăşite? Există deci la Guillaume, mai întâi, grija de a arăta că focul Purgatoriului nu este un foc ca oricare altul. Se deosebeşte în special de focul gheenei, al Infernului. Guillaume urmăreşte într-adevăr să deosebească Purgatoriul de Infern. Trebuie deci ca focul unuia să fie diferit de focul celuilalt. Totuşi, chiar şi focul infernal este un foc diferit de cel pe care-l cunoaştem noi pe pământ.

116

adică focul care mistuie. Focul Infernului arde fără să mistuie, de vreme ce osândiţii vor fi chinuiţi pe vecie. Dacă există deci un foc ce trebuie să ardă necontenit fără să mistuie, de ce oare n-ar fi creat Dumnezeu un foc care să ardă mistuind doar păcatele, purificându-l astfel pe păcătos? Focurile acestea care ard fără să mistuie sunt totuşi reale. Pe de altă parte, Guillaume este sensibil la opinia celor care spun că, potrivit ideii pe care o avem despre Purgatoriu, idee confirmată de spusele locuitorilor lui atunci când ei se arată celor vii, focul nu este singura formă de ispăşire cărora le sunt supuşi acolo. Aşadar, focul nu este o metaforă, ci forma generică ce serveşte pentru a desemna ansamblul proceselor de ispăşire şi de purificare pe care le îndură sufletele în Purgatoriu.

Să vedem acum argumentul esenţial pe care se

sprijină Alan Bernstein ca să susţină ipoteza unei teorii despre focul metaforic la Guillaume d'Auvergne. Focul, spune teologul, poate fi chiar eficace în imaginaţie, ca de pildă în coşmaruri, unde îngrozeşte deşi nu este real. Însă, aşa cum a arătat că datorită credinţei în Purgatoriu se ajunge la o mai bună practică penitenţială pe lumea aceasta, Guillaume nu vrea decât să dovedească eficacitatea focului purgator pentru mântuirea veşnică. După părerea mea, el vrea să spună că, de vreme ce focul este eficace chiar şi atunci când nu există decât în închipuirea oamenilor, a celor ce visează de exemplu, el este cu atât mai mult atunci când este real. Căci cum să te îndoieşti că Guillaume d'Auvergne crede şi profesează că focul Purgatoriului este real, material? Alan Bernstein a semnalat el însuşi că, după cum spune Guillaume, focul acesta „torturează corporal şi real trupurile sufletelor" *(corporaliter et vere torqueat corpora animarum).* Cine oare a spus mai bine decât el că scena Purgatoriului nu este o scenă cu umbre ci o scenă corporală, unde sufletele suferă în trupurile lor de pe urma arsurilor unui foc material?

117

PURGATORIUL ŞI MAGIŞTRII CERŞETORI

Cu marii teologi cerşetori, abordăm – în pofida originalităţii individuale datorată personalităţii lor şi caracteristicilor ordinului din care făceau parte – un bloc doctrinal.

A. Piolanti, în ciuda unor erori de perspectivă, a definit foarte bine poziţia de ansamblu a marilor scolastici (Alexander de Hales, sfântul Bonaventura, sfântul Toma de Aquíno, Albert cel Mare). „În secolul al XIII-lea, marii scolastici, comentând textul lui Petrus Lombardus, au construit o sinteză mai consistentă: în timp ce discută unele aspecte secundare, de pildă iertarea păcatului mărunt, greutatea şi durata pedepsei, locul de curăţire a păcatelor9, am păstrat ca doctrină de credinţă existenţa Purgatoriului, determinarea timpului de pedeapsă şi s-au învoit în ceea ce priveşte realitatea focului10".

LA FRANCISCANI

1. De la comentariul lui Petrus Lombardus la o ştiinţă a lumii de dincolo: Alexander din Hales

Am citat mai înainte (p. 88) un extras din comentariul lui Alexander din Hales asupra *Sentinţelor* lui Lombardus care aprofunda, dintr-un punct de vedere matematic, problema *proporţionalităţiim* legătură cu Purgatoriul. Iată structura şi esenţiahil comentariului acestui mare profesor parizian11.

Englezul acesta, născut pe la 1185, care ajunge profesor de arte la Paris înainte de 1210, a predat aici teologia, cam din 1225 până la moartea sa, în 1245. În 1236, a intrat în ordinul Minoriţilor şi a fost titularul primei catedre fanciscane de teologie de la Universitatea din Paris. Este unul din cei dintâi teologi parizieni care l-au explicat pe Aristotel, în ciuda interdicţiilor repetate

118

(dovadă a ineficacităţii lor) de a citi lucrările „prinţului filosofilor". *Summa teologică* ce i s-a atribuit multă vreme nu este opera sa, ci aceea a unor universitari franciscani marcaţi de învăţătura lui. În schimb, este autorul *Comentariului asupra Sentinţelor lui Petrus Lombardus,* pe care el, cel dintâi, l-a luat ca text de bază pentru învăţământul universitar al teologiei (al patrulea conciliu de la Lateran, în 1215, îl consacrase practic pe Lombardus ca teolog oficial), comentariu redactat probabil între 1223 şi 1229, şi al *Chestiunilor disputate,* redactate tot înainte de a intra la franciscani – de unde şi titlul ce li s-a dat *(Questiones disputataie antequam esset frater).*

În comentariul la cartea a IV-a a *Sentinţelor lui Petrus Lombardus,* Alexander tratează despre Purgatoriu la distincţia XVIII şi mai ales la distincţiile XX: „Despre penitenţa tardivă, despre pedeapsa din Purgatoriu şi despre scăparea de acolo12", şi XXI: „Despre iertarea păcatelor şi despre pedepsirea păcatelor mărunte, despre zidirea cu aur, fân, trestie, despre cele şapte moduri de iertare a păcatelor13".

Vedem că reia problema Purgatoriului destinat în

special păcătoşilor a căror penitenţă, tardivă, este incompletă şi celor care nu sunt încărcaţi decât de păcate mărunte, şi că foloseşte, la rândul său, prima epistolă a lui Pavel către Corinteni.

La Alexander, se întâlneşte, mai întâi, o gândire despre foc. Există un foc ce va spăla sufletele de păcate până la sfârşitul lumii: „Există un dublu foc, unul, purgator, care spală sufletele de păcate acum, până la ziua Judecăţii (de apoi), un altul ce va precede Judecata şi care va mistui lumea aceasta şi-i va purifica pe cei ce zidesc din aur etc, dacă atunci sunt găsiţi cu ceva ce poate să ardă. Trebuie să notăm că există trei feluri de foc: lumina, flacăra, jăraticul *(lux, jlamma, carbo),* care alcătuiesc trei părţi: cea superioară pentru cei aleşi, mijlocia pentru cei ce trebuie spălaţi de păcate, cea din urmă pentru cei osândiţi".

119

În afară de referinţa la Aristotel, care a scris că „jăraticul, flacăra şi lumina se deosebesc unele de altele" *(Topicele V, 5),* şi la sfântul Pavel, se vede că Alexander din Hales împacă opiniile tradiţionale asupra focului care, pentru unii, este activ înainte de învierea din morţi, şi, pentru alţii, după înviere, în momentul Judecăţii din urmă, declarând că există două focuri: unul purgator, între moarte şi învierea din morţi, celălalt mistuitor sau purificator, între învierea din morţi şi Judecată. Distincţia aristotelică între cele trei focuri îi îngăduie lui Alexander să definească natura mijlocie, intermediară, a Purgatoriului, căreia îi corespunde flacăra care curăţă, în vreme ce lumina este rezervată celor aleşi, iar jăraticul, cărbunii aprinşi, celor osândiţi. Iată un foarte bun exemplu de instrument logic oferit de Aristotel scolasticilor din secolul al XIII-lea.

1) *Acest foc al Purgatoriului curăţă păcatele mărunte (purgans a uenialibus):* „Păcatul este iertat şi spălat în această viaţă prin iubire (*charitas)* în multe feluri, ca o picătură de apă într-un cuptor încins, prin euharistie, mirungere şi maslu. După moarte, este curăţat în

Purgatoriu”.

2) Ei *curăţă şi pedepsele de pe urma păcatelor de moarte ce n-au fost pe de-a-ntregul ispăşite (et a poienis debitis mortalibus nondum suficienter satisfacţis).*

3) *Este o pedeapsă mai grea decât orice pedeapsă temporală (poena maior omni temporali):* aici vedem reluarea temei augustinine, în grija de a combate ideea laxismului ce ar putea fi legat de o concepţie ce goleşte mai mult sau mai puţin Infernul.

4) Nu *este oare o pedeapsă nedreaptă şi neproporţionată? (nonne iniusta et improportionalis),* este chestiunea a cărei importanţă am arătat-o în capitolul precedent.

5) *Aici este încrederea şi speranţa, dar nu încă viziunea* (beatifică) *(ibi fides et spes, nondum visioj:* Alexander insistă, ca mulţi alţii, asupra faptului că Purgatoriul înseamnă speranţa, de vreme ce este

120

anticamera Paradisului, dar subliniază că nu este încă Paradisul, şi că în Purgatoriu suntem lipsiţi de vederea lui Dumnezeu.

6) *Cei care se feresc de el sau care scapă din el sunt puţini (illud vitantes seu evoluantes pauci).* „Puţini sunt în Biserică cei ale căror merite sunt de ajuns de multe şi care nu trebuie să treacă prin Purgatoriu” *(transpire per purgatorium).* Purgatoriul este lumea de dincolo provizorie a majorităţii oamenilor, a defuncţilor. Aici este afirmată întâietatea cantitativă a Purgatoriului.

Pe de altă parte, Alexander din Hales s-a ocupat de relaţiile dintre Biserică şi Purgatoriu. Prima problemă este cea a jurisdicţiei, *a forului* (tribunalul), de care depinde sufletul din Purgatoriu.

„La obiecţia că nu este în putinţa cheilor (puterea de a ierta păcatele dată de Iisus lui Petru şi, prin el, tuturor episcopilor şi tuturor preoţilor) să ierte pedeapsa purgatoare prin schimbarea în pedeapsă temporară, trebuie să se răspundă că cei care sunt în Purgatoriu fin *purgatorio)* ţin într-un fel oarecare de *forul* Bisericii

militante şi tot astfel focul purgator, în măsura în care el se potriveşte cu pedeapsa care duce la împlinirea penitenţei. Prin urmare, întrucât credincioşii aparţin fie Bisericii militante fie Bisericii triumfătoare, ei se află la mijloc *(in medio),* şi cum ei nu ţin cu totul nici de cea triumfătoare nici de cea militantă, ei pot fi supuşi puterii preotului *(potestaţi sacerdotis)* datorită puterii cheilor".

Text capital care, în această vreme când se reorganizează, în dreptul canonic, pe plan practic ca şi pe plan teoretic, jurisdicţia Bisericii, anexează, cu ajutorul acesteia, cel puţin parţial, noul teritoriu deschis pe lumea cealaltă. Până atunci, puterea judiciară spirituală, tribunalul sufletului, *forul,* era despărţit de un hotar ce trecea prin linia morţii. Înainte de el, pe lumea aceasta, omul ţine de Biserică, de *forul* ecleziastic, dincolo, el nu mai ţine decât de Dumnezeu, de *forul* divin. Recenta legislaţie privitoare la canonizare, la proclamarea de sfinţi, conferea Bisericii putere asupra câtorva morţi pe care ea îi

121

punea dintru început, chiar din momentul morţii, în Paradis şi în bucuria preafericitei Viziuni, dar, totodată, „Biserica nu se pronunţă decât asupra unui număr restrâns de defuncţi14". Însă amestecul în Purgatoriu îi priveşte, aşa cum s-a văzut, pe majoritatea credincioşilor. De bună seamă, noul teritoriu nu este în întregime anexat de Biserică. S-ar putea spune că, asemenea co-jurisdicţiilor pe care sistemul feudal le-a dezvoltat la această epocă, există *pariqj-ul* (co-seniorie, în termeni de drept feudal) lui Dumnezeu şi al Bisericii asupra Purgatoriului. Dar cât de mult creşte înrâurirea Bisericii asupra credincioşilor! într-un moment când puterea ei pe lumea aceasta este contestată atât de împotrivirea blândă a convertiţilor la bunurile pământeşti *(nepăsătorii)* cât şi de cea neînduplecată a ereticilor, Biserica îşi prelungeşte dincolo de moarte puterea asupra credincioşilor.

Este vorba de doctrina Bisericii, în sensul cel mai deplin şi mai larg, meritul de a da una din primele expresii limpezi rolului *împărtăşirii sfinţilor* în perspectiva

Purgatoriului revenindu-i şi lui Alexander din Hales. Întrebarea este următoarea: „Rugăciunile şi slujbele Bisericii folosesc oare morţilor din Purgatoriu?” Răspuns: „Tot aşa cum un anumit tip de suferinţă spală de păcat, *suferinţa comună a Bisericii universale,* plângând păcatele credincioşilor morţi, rugându-se pentru ei, jeluindu-se ajută la spălarea păcatelor, nu spălare deplină prin ceea ce face ea, ci, cu suferinţa penitentului, ea ajută la spălarea păcatelor, iar aceasta este însăşi definiţia faptelor săvârşite pentru alinarea suferinţei sufletului morţilor. Aceste fapte – rugăciuni, sluje, pomeni – arată într-adevăr meritul Bisericii care este în stare să micşoreze chinul unuia din membrii ei15”. Astfel începe să iasă la lumină noţiunea de durere, de suferinţă care, din simplă ispăşire, avea să devină sursa meritelor ce vor îngădui sufletelor din Purgatoriu nu numai să ducă până la capăt – cu ajutorul celor vii – spălarea păcatelor, dar şi

să se facă vrednice de a interveni pe lângă Dumnezeu spre binele acestor vii.

În orice caz, Biserica, în sens ecleziastic, clerical, dobândeşte multă putere datorită noului sistem al lumii de dincolo. Face rugăciuni sau le controlează, pomeni, slujbe, ofrande de tot felul din partea celor vii pentru morţii lor, iar ea trage foloase. Dezvoltă, datorită Purgatoriului, sistemul de indulgenţe, sursă de mari câştiguri de putere şi de bani, înainte de a deveni o armă primejdioasă care se va întoarce împotriva ei.

Încă o dată, Alexander din Hales este teoreticianul şi martorul acestei evoluţii. Este prudent: „La obiecţia că Biserica nu ar putea, din pricina celor fără de păcat, să capete iertarea pentru ceilalţi, am răspuns că poate căpăta un ajutor, nu iertarea deplină. Dar, întrebăm noi mai departe, cum se poate căpăta eliberarea aceasta pentru rudele defuncte de vreme ce ele se află „în mâinile lui Dumnezeu cel viu şi Domnul spune: «atunci când va veni vremea hotărâtă, voi judeca fără părtinire» *[Psalmul* LXXV, 3)? Noi răspundem: doar cel ce cântăreşte sufletele ştie

mărimea pedepsei ce se cuvine fiecărui păcat, şi nu se cade ca omul să caute să afle prea mult. Însă cei care, întru iubire, se duc să dea ajutor Ţării sfinte pot ajunge la atât de mare cucernicie şi dărnicie făcând pomeni încât, scăpând ei înşişi de toate păcatele, îşi pot scăpa neamurile din Purgatoriu, dobândind pentru ei iertarea păcatelor".

La început, indulgenţele pentru cei morţi nu se dau deci decât cu linguriţa, pentru o categorie excepţională de creştini, din ce în ce mai puţini în secolul al XIII-lea, cruciaţii. Însă dispozitivul este instalat, gata să intre în funcţiune. La sfârşitul secolului, Bonifaciu al VIII-lea va trage şi mai multe foloase de pe urma lui cu prilejul Jubileului din 1300.

În *Chestiunile disputate „Antequam esset frater",* între 1216 şi 1236, Alexander din Hales face din nou aluzie, în mai multe rânduri, la Purgatoriu. În chestiunea XLVIII, fiind vorba de păcatele mărunte, el distinge greşeala.

123

vina, care este spălată prin maslu, în timp ce pedeapsa nu este iertată decât în Purgatoriu16. În altă parte, aminteşte caracterul amar, aspru *[acerbitas]* al pedepsei din Purgatoriu17. La chestiunea dacă cei care sunt în Purgatoriu au vreo speranţă, el răspunde prin frumoasa metaforă a călătorilor de pe o corabie. Speranţa li se trage nu de la meritul lor, ci de la acţiunile celorlalţi. Călătorii pot înainta fie mişcându-şi propriile picioare, fie printr-un mijloc străin, un cal sau o corabie de pildă. Morţii din Purgatoriu sunt „asemenea călătorilor de pe o corabie: ei nu dobândesc merite, ci îşi plătesc transportul; tot aşa morţii, în Purgatoriu, plătesc pedeapsa pe care o datorează nu ca un căpitan care poate astfel să dobândească merite pe corabie, ci pur şi simplu ca transportat18".

2. Bonaventura şi sfârşitul sfârşitului omului

Giovanni Fidanza, născut pe la 1217 la Bagnoreggio, la graniţa dintre Latium şi Umbria, care avea să ia numele de Bonaventura, sosit de tânăr la Paris, intră în ordinul franciscan, *bachelier biblique* (adică autorizat să explice

sfânta Scriptură) în 1248, *bachelier sententiaire (*adică autorizat să comenteze *Cele patru cărţi de Sentinţe* de Petrus Lombardus) în 1250, ca apoi să devină profesor de teologie în 125319. *Comentariul* său despre Lombardus este redactat deci la începutul carierei sale universitare, înainte de a ajunge înalt prelat în ordinul Minoriţilor, în anul 1257, şi cardinal în 1273. La – el se vede importanţa influenţei augustiniene, caracteristică pentru doctorul franciscan20.

În distincţia XX din cartea a patra a *Comentariului Sentinţelor,* Bonaventura tratează „despre pedeapsa din Purgatoriu în sine". Mai întâi, afirmă că pedeapsa aceasta trebuie situată, fără nicio îndoială, după moarte. La întrebarea „dacă pedeapsa din Purgatoriu este cea mai mare din pedepsele temporale" *(utrum poena purga*

124

torii sit maxima poenarum temporalium), el răspunde că, „în felul ei", ea este mai grea decât orice pedeapsă temporală la care poate fi supus sufletul atunci când este unit cu trupul. Deşi susţine, potrivit tradiţiei augustiniene, asprimea chinurilor din Purgatoriu şi recunoaşte legătura ce se poate stabili între această pedeapsă şi cele de pe pământ, Bonaventura subliniază specificitatea Purgatoriului. Este, fără îndoială, ecoul teoriilor despre proporţionalitatea pedepsei purgatoare a lui Alexander din Hales, care a fost într-adevăr profesorul său. Bonaventura tratează apoi despre o problemă care i-a preocupat pe toţi marii scolastici, cea a caracterului voluntar sau nu al pedepsei din Purgatoriu, *voinţa* ocupând în sistemele lor un loc de cinste. Aşa stau lucrurile şi cu Bonaventura, care, în cel de al treilea din cele şase grade ale contemplării definite în *Itinerariul sufletului către Dumnezeu,* înfăţişează sufletul care „vede strălucind în el chipul lui Dumnezeu, deoarece în cele trei puteri, memorie, inteligenţă şi voinţă, îl vede pe Dumnezeu prin el însuşi (prin suflet) ca în propriul său chip (al lui Dumnezeu)" (J.-C. Bougerol).

Marii scolastici, sub formulări diferite ce decurgeau

din particularitatea sistemelor lor, nu acordă pedepsei din Purgatoriu decât un caracter voluntar limitat deoarece, după moarte, aşa cum a stabilit Alexander din Hales, liberul arbitru este imobil şi meritul imposibil. De aceea, pentru aceşti teologi, păcatele mărunte sunt iertate în Purgatoriu *în ceea ce priveşte pedeapsa (quoad poenam),* dar nu în ceea ce priveşte greşeala, vina *(quoad culpam),* care este iertată în clipa morţii. Toma de Aquíno, care respectă întocmai ceea ce scrie Lombardus, arată, în al său *Comentariu al Sentinţelor,* că, „în cealaltă viaţă, păcatul mărunt îi este iertat *în ceea ce priveşte vina însăşi,* prin focul Purgatoriului, celui ce moare în stare de graţie, deoarece această pedeapsă, fiind oarecum voluntară, are virtutea de a ispăşi orice greşeală compatibilă u iertarea ce duce la sfinţenie". Revine asupra acestei poziţii în *De mala,* unde socoteşte că păcatul

I

mărunt nu mai există în Purgatoriu; cât despre greşeală, aceasta a fost ştearsă printr-o faptă milostivă desăvârşită, în momentul morţii.

Cât despre caracterul voluntar al pedepsei din Purgatoriu, Bonaventura crede că ea este prea puţin voluntară *(minimam habet rationem voluntarii)* deoarece voinţa o „tolerează", dar „doreşte tocmai opusul ei", adică încetarea ei şi răsplata cerească21. Chestiunea următoare se referă la legăturile dintre Purgatoriu şi Paradis: „oare în pedeapsa din Purgatoriu este mai puţină certitudine decât pe drum22?", adică pe lumea aceasta, unde omul este un *viator,* un pelerin? La care Bonaventura răspunde: „Este mai sigură fericirea în Purgatoriu decât pe drum, dar mai puţin decât în patrie". Aici este vorba de Purgatoriu ca *speranţă* şi Bonaventura merge oarecum dincolo de speranţă de vreme ce vorbeşte de certitudine: însă el introduce grade în certitudine. Adoptă concepţia, devenită fundamentală, despre Purgatoriu ca „mijloc", intermediar şi deosebeşte două faze, dacă nu două locuri în Paradis: *patria* (termenul *patria23* şi această concepţie se

întâlnesc şi la alţi autori), care pare asemănătoare cu sânul lui Avraam, regăsit în odihnă, şi *fericirea,* care este bucuria de a vedea chipul lui Dumnezeu şi, într-o oarecare măsură, „dumnezeirea" omului al cărui suflet şi-a recăpătat trupul înviat din morţi şi devenit „fericit".

Bonaventura introduce aici o chestiune foarte interesantă pentru noi deoarece ea îl face să pătrundă în domeniul imaginarului, atât de important în istoria trăită a Purgatoriului. El răspunde la întrebarea „dacă pedeapsa Purgatoriului este impusă cu ajutorul (*ministerio)* demonilor": „Pedeapsa din Purgatoriu nu este impusă cu ajutorul demonilor nici cu acela al îngerilor, dar este probabil ca sufletele să fie duse la Cer de către îngerii cei buni, în Infern de către cei răi".

Bonaventura consideră aşadar Purgatoriul ca un soi de *loc neutru,* de *no man's land* între domeniul îngerilor şi acela al demonilor. Însă îl situează – din perspectiva

126

acestei inegalităţi, în egalitate, în echidistanţă, aşa cum am arătat, care este o structură logică fundamentală în mintea oamenilor din societatea feudală – înspre Paradis, în măsura în care pentru cele două împărăţii, cum va spune Dante, purtătorii sufletelor sunt îngerii cei buni. Opinie ce contrazice majoritatea reprezentărilor lumii celeilalte, mai ales *Purgatoriul sfântului Patrick.* Purgatoriul se instalează, deci, într-o atmosferă de dramatizare, în credinţele creştine din secolul al XIII-lea. Această atmosferă este creată în primul rând de oscilarea între o concepţie ne-infemală, dacă nu chiar preparadisiacă, dominantă, după părerea mea, la sfârşitul secolului al XII-lea, în ciuda întunecimii viziunilor, şi ceea ce Arturo Graf a numit o „infernalizare" progresivă a Purgatoriului în cursul secolului. În această privinţă, Bonaventura este mai curând tradiţional.

Tot tradiţional este şi în ceea ce priveşte localizarea propriu-zisă a Purgatoriului. „Locul Purgatoriului se află deasupra, dedesubt, sau la mijloc?" *(superius an inferius an in medio).* Răspunsul, original, este: „Locul

Purgatoriului este, probabil, potrivit obiceiului, dedesubt (*inferius),* dar el este la mijloc *(medius)* potrivit rânduielii divine (*dispensationem divinam)".* Să notăm mai întâi, ca şi în chestiunea precedentă referitoare la îngeri şi la demoni, că ne aflăm pe terenul părerilor, al probabilităţilor, nu al certitudinilor. Când; este vorba de imaginar, de concret, marii scolastici nu prea răspund. Însă opinia lui Bonaventura este foarte interesantă de vreme ce ea apropie (constatând totodată diferenţa, dacă nu opoziţia) o lege comună, care situează Purgatoriul sub pământ, şi un plan divin, care îl plasează într-o poziţie mijlocie, potrivit logicii noului sistem al lumii de dincolo. Funcţionează aşadar între două planuri, cel al legii comune şi cel al economiei divine, dualitate care este şi cea dintre tradiţie şi tendinţa teologică. Şovăielile lui Bonaventura privitoare la localizarea Purgatoriului se regăsesc în alte două pasaje din *Comentariu asupra cărţii a W-a a Sententelor.*

127

Tratând despre focul Purgator şi comentând la rândul său comentariul lui Lombardus la epistola întâi a lui Pavel către Corinteni, III, 1524, Bonaventura combate opinia potrivit căreia focul acesta ar avea o valoare purgatoare *spirituală,* pe lângă valoarea punitivă, şi ar curăţa deci de păcate (mărunte sau nu), adică de greşeală, de vină, aşa cum ar face-o o sfântă taină. În sprijinul refuzului său de a vedea în focul Purgatoriului o forţă nouă *(vis nova)* dincolo de pedeapsă, el aduce mărturia lui Grigore cel Mare care situează spălarea multor suflete de păcate în locuri diferite *(per diversa loca),* spălarea vinei făcându-se numai prin mila cerească. Se aminteşte tradiţia gregoriană a localizării purificării pe lumea aceasta, la locurile unde s-a păcătuit.

În a şasea chestiune din distincţia XX, Bonaventura evocase un alt caz de localizare a Purgatoriului, cel al *Purgatoriului sfântului Patrick.* Din viziunea aceasta, trăgea concluzia că locul de purificare putea depinde de intervenţia unui sfânt deoarece, după părerea sa, „cineva"

obţinuse de la sfântul Patrick să fie pedepsit într-un anumit loc de pe pământ, de unde se născuse şi legenda că acolo era Purgatoriul *(în quodam loco în terra, ex quo fabulose ortum est, quod ibi esset purgatorvum)*. Însă concluzia lui era că există diferite locuri de spălare a păcatelor. Astfel, deşi dovedeşte popularitatea *Purgatoriului sfântului Patrick,* considera că această localizare, poate adevărată ca un caz particular, nu era altminteri decât o sursă de „poveşti". Ceea de nu era, aşa cum se va vedea, şi opinia unui cistercian ca Cezarie din Heisterbach. Avem, de fapt, de a face cu neîncrederea unui intelectual faţă de literatura folclorică despre reprezentarea Purgatoriului.

Bonaventura reia problema localizării Purgatoriului în chestiunea clasică a „locuinţelor sufletelor", în articolul I din distincţia XLIV a cărţii IV25. Distinge cu grijă geografia lumii celeilalte înainte şi după venirea lui Christos, întruparea. Înainte de Christos, Infernul avea

128

două caturi**. Într-un** loc aflat în întregime undeva în jos *(locus infimus),* vinde era îndurată pedeapsa simţului (pedepse materiale) şi totodată blestemul (de a nu vedea în vecii vecilor faţa lui Dumnezeu), şi **un** loc inferior *(locus inferior),* dar pus deasupra celuilalt, unde nu era îndurată decât pedeapsa blestemului. Acestea sunt limburile (în Evul Mediu se spune *limbus,* limbut, fie pentru a desemna unul singur fie pentru a desemna mai multe) care înseamnă *limbul pruncilor* şi *limbul sfinţilor Părinţi în sânul lui Avraam.*

De la Christos încoace, există *patru* (sublinierea mea) locuri: Paradisul, Infernul, Limbul şi Purgatoriul. Deşi ideea nu este enunţată în mod explicit, avem impresia că Purgatoriul este o consecinţă a întrupării, legată de iertarea păcatelor, instaurată de venirea lui Christos. Pe de altă parte, nu mai rămâne decât limbul copiilor, însă rezultă un ansamblu de patru locuri deoarece Bonaventura îl distinge limpede de Infern (în timp ce Albert cel Mare, de exemplu, aşa cum se va vedea, articulează Infern şi limb). Bonaventura îşi continuă expunerea încrucişând,

cum îi place lui să facă, sistemul celor patru locuri cu un alt sistem, ternar de astă dată şi abstract, cel al unei „triple stări" de partea celor aleşi: starea de *recompensă* (să traducem: Paradisul), starea de *aşteptare în odihnă (quietaie expectationis,* să traducem: sânvil lui Avraam) şi o stare de purificare (să traducem: Purgatoriul). Adaugă: „Stării de purificare îi corespunde un loc nedeterminat faţă de noi şi în sine *(locus indeterminatus et quod nos et quod se),* deoarece nu toţi sunt purificaţi în acelaşi loc, deşi probabil mulţi sunt într-un anumit loc". Şi, aici, invocă autoritatea autorului său preferat, Augustin.

De fapt. Bonaventura nu are o idee precisă asupra localizării Purgatoriului. Parcă am asculta, deşi el înţelege mai bine complexitatea problemei, un teolog nehotărât din secolul al XII-lea, ca Hugues de Saint-Victor, de pildă. Bonaventura trebuie totuşi să admită credinţa, din ce în ce mai statornicită, într-un singur loc.

129

care pentru el nu este decât locul unei mulţimi, lăsând să existe mai multe locuri de purificare, inclusiv lumea aceasta, aşa cum o dorea Grigore cel Mare. Perplexitate în faţa unor autorităţi divergente? în primul rând, după părerea mea, refuzul de a face din Purgatoriu mai curând un loc decât o stare, stare ce trebuie localizată, dar într-o localizare abstractă, atomizată într-o pluralitate de locuri materiale, de altmineri provizorii.

Întrebându-se26 dacă se poate beneficia de „iertarea păcatelor" (*relaxationes)* când te afli în Purgatoriu, sau doar dacă trăieşti în lumea aceasta, Bonaventura ajunge, pe linia lui Alexander din Hales, să insiste asupra puterii Bisericii în general şi a papei în special asupra Purgatoriului. Text foarte important pe calea dezvoltării indulgenţelor şi a puterii pontificale asupra morţilor pe care Bonifaciu al VIII-lea o va inaugura cu prilejul jubileului din 1300.

Bonaventura revine apoi asupra focului din Purgatoriu27. Se întreabă dacă este corporal sau spiritual, sau chiar metafizic, constată diversitatea de opinii a

doctorilor, ezitările dascălului său Augustin, însă ajunge totuşi la concluzia („concede") că este vorba de un foc „material sau corporal". Acest aspect al problemei trebuie replasat în cadrul discuţiilor contemporane cu grecii, discuţii la care franciscanii şi însuşi Bonaventura au participat din plin28.

În schimb29, Bonaventura intervine cu hotărâre şi chiar cu pasiune (tratându-i de *stulţi,* de imbecili, pe cei care susţin opinia contrară) în problema eliberării sufletelor din Purgatoriu înainte de Judecata de Apoi. Susţine din răsputeri realitatea acestei eliberări – în special împotriva grecilor – în perspectiva viziunii chipului lui Dumnezeu. Se sprijină pe autorităţi şi pe argumente raţionale. Printre autorităţi, citează în primul rând spusele lui Iisus pe Cruce către hoţul cel bun: „Adevărat îţi spun că astăzi vei fi cu Mine în rai" *[Luca,* XXIII, 43). Cele trei raţionamente sunt interesante: 1) Nu poate să existe vreun element care să *întârzie* rămânerea în

Purgatoriu după purificare, sufletele îşi iau zborul imediat ce purificarea este încheiată. 2) Când refuzi simbria unui mercenar, săvârşeşti încălcarea dreptăţii; însă Dumnezeu este cel drept prin excelenţă, de îndată ce găseşte pe cineva vrednic să fie răsplătit, îl răsplăteşte fără întârziere (referinţă foarte interesantă la dreptate, în tradiţia secolului al XII-lea, şi la problema *dreptei plăţi* în cadrul unei morale economico-sociale pe care scolasticii se străduie s-o elaboreze ţinând seama de dezvoltarea muncii salariate). 3) în sfârşit, un argument psihologic: amânarea necuvenită a speranţei este o cruzime, şi dacă i-ar ţine pe cei sfinţi departe de răsplată până în ziua Judecăţii din urmă, Dumnezeu ar fi foarte crud.

Spre sfârşitul *Comentariului Sentinţelor,* Bonaventura tratează despre rugăciunile, slujbele şi pomenile făcute pentru cei morţi30. Pe linia puţin modificată a lui Augustin, distinge trei categorii esenţiale de defuncţi: cei buni *(boni),* care sunt în Paradis, cei

potrivit de buni (*mediocriter boni)* şi cei foarte răi. Răspunde, într-un fel devenit clasic, că numai cei potrivit de buni pot beneficia de rugăciunile celor vii, precizând totodată că nu sunt vrednici de aceasta fin *stătu merendi),* deoarece după moarte nu se mai dobândeşte niciun merit.

După ce a comentat, în cadrul învăţământului său universitar, cele *Patru cărţi ale sentinţelor* de Petrus Lombardus, Bonaventura a simţit nevoia să-şi expună ideile, într-un mod mai personal, despre problemele ce se pun în faţa teologului, aşa cum o făcuse şi Toma de Aquíno *in Summa teologică*. Încă din 1254 – 1256, scrie *Breviloquium.* Locul modest pe care-l ocupă Purgatoriul în această scriere arată că Bonaventura socotea că spune sau că spusese (anterioritatea în acest aspect al operelor este greu de stabilit) esenţialul din ceea ce gândea el asupra acestui subiect în *Comentariu despre cartea a IV-a a Sentinţelor*. În *Breviloquiumăi*, precizează, în legătură cu pedeapsa din Purgatoriu, că, sub aspectul ei „punitiv", ea se exercită printr-un foc material, iar sub cel „purificator", ea se manifestă printr-un foc spiritual.

131

În legătură cu rugăciunile, slujbele şi pomenile pentru cei morţi32, pe care le numeşte fără să şovăie „ecleziastice", arătând deci rolul dominant al Bisericii în acest domeniu, precizează fără nicio dificultate că rugăciunile îi ajută „pe cei potrivit de buni, adică pe cei ce sunt în Purgatoriu", dar că nu folosesc în niciun fel „celor foarte răi, adică celor ce se află în Infern" şi nici „celor foarte buni, adică celor care se află în Cer", ale căror merite precum şi rugăciunile făcute pentru ei aduc multe binefaceri membrilor Bisericii militante33.

În sfârşit, Bonaventura evocă Purgatoriul în două predici de ziua Pomenirii morţilor, „ziua sufletelor", 2 noiembrie. În cea dintâi34, deosebeşte osândiţii, aleşii, cei care trebuie să fie purificaţi *(damnaţi, beati, purgandi).* Existenţa celor din urmă, pe care-i pune în rândul „nedesăvârşiţilor" o sprijină pe diferite citate din Biblie35.

În cea de a doua predică, se referă în primul rând la rugăciuni, în special la cea a lui Iuda Macabeul, folositoare celor care „îndură suferinţe din pricina păcatelor lor, în Purgatoriu, de unde vor fi totuşi trecuţi în bucuriile veşnice”, şi interpretează, alegoric, personajele lui Iuda, Ionatan şi Simon ca „rugăciune cucernică, simplă şi smerită prin care sunt eliberaţi cei care se află în Purgatoriu36”. Se cuvenea să încheiem această rapidă examinare a poziţiei lui Bonaventura faţă de Purgatoriu evocând rugăciunea, în care ilustrul franciscan a fost unul din cei mai mari doctori37.

LA DOMINICANI

Să rămânem la Paris, dar cu câţiva ani în urmă, ca să examinăm doctrina despre Purgatoriu la doi dintre cei mai mari profesori dominicani: Albert cel Mare şi Toma de Aquíno. Cronologia nu este lipsită de importanţă în acest mediu al teologilor parizieni, dar poate că este mai bine să alegem o altă continuitate decât aceea a

succesiunii învăţământului la Paris. Moştenirea doctrinală în cadrul fiecăruia din cele» două mari ordine de călugări cerşetori este desigur cel mai bun fir conducător. Albert cel Mare dă esenţialul ideilor sale despre Purgatoriu între 1240 şi 1248. Ele sunt răspândite, în 1268, de un discipol al lui Albert, Hugues Ripelin din Strasbourg, şi şi-au pus pecetea pe opera originală a unui alt discipol al lui Albert, de astă dată un mare spirit, Toma de Aquíno, care-şi exprimă pentru prima dată concepţia despre Purgatoriu în lecţiile pe care le predă la Paris între 1252 şi 1256 (comentează *Sentinţele* lui Petrus Lombardus aproape în acelaşi timp cu Bonaventura) şi ale cărui idei vor fi formulate de un grup de discipoli după 1274, anul morţii sale. Acest „bloc” dominican reprezintă culmea echilibrului scolastic între metodele aristotelice şi tradiţia creştină, acel „optimum” al construcţiei „raţionale” în învăţământul şi gândirea universitară a secolului al XIII-lea. Geniul doctrinal al lui Albert şi al lui Toma se prelungeşte în vulgarizarea asigurată de *Compendium* de

Hugues din Strasbourg şi prin *Suplunent* la *Summa teologică* de Reginald din Pipemo şi colaboratorii lui.

J. *Epura scolastică a Purgatoriului: Albert cel Mare*

Albert din Lauingen, născut pe la 1207, intră în ordinul Predicatorilor, la Padova, în 1223, dar se formează la Köln şi în alte mănăstiri germane, apoi la Paris, unde este „bachelier sententiaire" (autorizat să explice *sentinţele),* din 1240 până în 1242, apoi profesor de teologie. ocupând una din cele două catedre dominicane la Universitate, din 1242 pârfa în 124838. În această perioadă, când, deşi îl citeşte pe Aristotel, nu este încă un adevărat spirit „aristotelic", Albert scrie două mari lucrări teologice, *Summa creaturilor (Summa de creaturis),* din care face parte, probabil, un tratat *De resurrectione,* care

133

figurează ca atare în manuscrise şi datează dinainte de 124639, şi un *Comentariu despre Sentinţele lui Petrus Lombardus.* Albert tratează despre Purgatoriu în aceste două opere.

De Resurrectione este probabil echivalentul unui tratat *„De novissimis"*, despre „sfârşitul sfârşitului", prin care se pare că se încheia *Summa de creaturis*. În manuscrisele care au fost păstrate, este ne terminat, deoarece se sfârşeşte cu Judecata din urmă fără să se trateze „despre beatitudinea eternă, despre cununile eterne şi despre casa şi locuinţele lui Dumnezeu", aşa cum fusese anunţat.

După ce a tratat despre reînviere în general, în prima parte, şi despre învierea lui Christos, în a doua, Albert abordează, în a treia, învierea din morţi a celor răi. „Locurile de pedeapsă" sunt, declară el, „Infernul, Purgatoriul, limbul copiilor, limbul părinţilor". La întrebarea dacă Infernul este un loc, Albert spune că Infernul este dublu: există un infern exterior, care este un loc material, şi un infern interior, care este pedeapsa la care sunt supuşi cei osândiţi, oriunde s-ar afla ei, locul din infern este situat „în inima pământului" şi pedepsele de acolo sunt veşnice. „Autorităţile" citate sunt tot Augustin,

apoi Hugues de Saint-Victor şi, pentru problema locului şi cea a focului, Grigore cel Mare şi *Purgatoriul sfântului Patrick*. Pentru unele aspecte de ordin logic, este invocat Aristotel.

Purgatoriul, după *De resurrectione,* este într-adevăr un loc situat aproape de Infern. Grigore şi Patrick vorbesc despre Purgatoriu pe pământ, deoarece există cazuri de apariţie, pe lumea aceasta, a unor suflete din Purgatoriu, cu o dezlegare specială, ca să-i prevină pe oameni. Textele din Hugues de Saint-Victor şi din sfântul Pavel (/ *Corinteni,* III), acesta din urmă explicitat de comentariile lui Augustin, arată că păcatele cele mărunte se şterg în Purgatoriu. Demonstraţia aceasta, care-i îngăduie lui Albert să recurgă la subtilităţile unei demonstraţii logice sprijinită pe Aristotel, este destul de

lungă. Apoi, ceva mai repede, Albert se ocupă de natura şi intensitatea pedepselor din Purgatoriu. După părerea lui, sufletele din Purgatoriu nu îndură pedepse inferioare, deoarece ele se bucură de lumina credinţei şi de lumina mântuirii, nu sunt lipsite decât de vederea chipului lui Dumnezeu, dar numai provizoriu, şi ea nu trebuie asimilată cu bezna dinăuntru. Demonii se mulţumesc să însoţească în Purgatoriu sufletele ce trebuie spălate de păcate, dar nu le spală. În sfârşit, în Purgatoriu, nu există o pedeapsă cu îngheţul *(gelidicium),* deoarece pedeapsa aceasta se dă pentru faptele milostive făcute cu răceală – ceea ce nu este cazul sufletelor ce trebuie spălate de păcate. Albert nu numeşte pedeapsa principală, focul, întrucât a avut prilejul s-o semnaleze când a vorbit despre Infern, când a deosebit focul din Infern de focul din Purgatoriu. În sfârşit, celor care, ca şi Augustin, cred că pedepsele din Purgatoriu sunt mai „amare" *(acerbitas)* decât orice pedeapsă de pe lumea aceasta, şi altora care cred că aceste pedepse, pe lângă pedepsele din Infern, nu sunt decât ceea ce este imaginea focului pe lângă un foc adevărat, le răspunde făcând apel la logică, ridicând astfel nivelul dezbaterii. îl cheamă în ajutor pe Aristotel *(Fizica* I,

3, c. 6 – 206 b 11 – 12) care declară că nu poate fi comparat decât ceea ce este comparabil, adică finitul cu finitul. Prin urmare, problema lui *acerbitas* trebuie exclusă. Diferenţa dintre Purgatoriu şi Infern nu este o chestiune de intensitate, ci de durată. Pe de altă parte, în Purgatoriu, sufletul aspiră nu să-şi regăsească trupul ci să ajungă la Dumnezeu. Aşa trebuie înţeles Augustin, care nu se gândea la focul Purgator. Această a treia parte din *De resurrectione* se termină cu o vedere de ansamblu asupra locurilor de pedeapsă *(De locis poenarum simul).* Albert dovedeşte aici o conştiinţă ascuţită a unităţii sistemului locurilor de pe lumea cealaltă. Unitate materială şi spirituală: există o geografie şi *o* teologie a lumii celeilalte.

Problema „locuinţelor sufletelor" este considerată, de către Albert, sub trei aspecte.

135

În primul rând, vrea să afle dacă locuinţa este un loc definitiv sau un loc de trecere. Dacă este un loc definitiv, trebuie avute în vedere două cazuri: bucuria şi pedeapsa. Dacă este vorba de bucurie, nu există decât un loc, *împărăţia cerurilor,* Paradisul. Dacă este vorba de pedeapsă, trebuie găsit un loc unde se ispăşeşte doar pedeapsa de a nu-l vedea pe Dumnezeu, *limbul copiilor,* şi un loc de pedeapsă pentru simţuri şi pentru neputinţa de a-l vedea pe Dumnezeu, *gheena,* Infernul. Dacă locuinţa nu este decât un loc de trecere, şi aici trebuie să deosebim pedeapsa de a nu-l putea vedea pe Dumnezeu – *(limbul părinţilor)* de pedeapsa de a nu-l vedea pe Dumnezeu şi totodată pedeapsă a simţurilor, Purgatoriul.

Un al doilea aspect este cel al cauzei meritului. Meritul poate îi bun sau rău. sau bun şi totodată rău *(bonum conjunctura malo).* Dacă este bun, i se va cuveni *împărăţia cerurilor*. Dacă este rău, faptul are drept cauză un păcat personal sau străin *(ex culpa propria aut aliena).* Păcatului personal îi corespunde *gheena,* păcatul străin (păcatul originar), *limbul copiilor*. Dacă este făcut dintr-un amestec de bine şi de rău, nu poate fi vorba de un rău de moarte, incompatibil cu iertarea care este asociată de

bine. Este vorba deci de un păcat mărunt care poate să provină dintr-o greşeală personală sau străină. În primul caz, se va merge în *purgatoriu,* în al doilea, în *limbul părinţilor.*

Se poate, în sfârşit, porni de la ceea ce este în locurile respective. Locurile acestea pot avea patru calităţi: să fie aflictive, întunecate, luminoase, să aducă bucurie *(afflictivum, tenebrosum, luminosum, laetificatiuum).* Dacă aduce bucurie şi este luminos, este *împărăţia cerurilor.* Dacă este aflictiv şi întunecat, întrucât vederea chipului lui Dumnezeu este amânată, este *Purgatoriul-o,* dacă este direct întunecos dar nonaflictiv, este *limbul copiilor,* dacă este indirect întunecos dar nonaflictiv, este *limbul părinţilor.* Albert îşi dă seama că nu a epuizat toate combinaţiile posibile între cele patru calităţi ale locurilor.

136

dan. demonstrează că acele cazuri de figură avute în vedere sunt singurele compatibile între ele4.

Am redat pe larg această demonstraţie a lui Albert cel Mare nu numai pentru a arăta ce face scolastica din Purgatoriu, procesul de raţionalizare a unei credinţe pe care am văzut-o cum se naşte atât prin imagine cât şi prin raţiune, prin textele autorităţilor ca şi prin povestirile fantastice, în mijlocul unor rătăciri, încetineli, ezitări, contradicţii şi care acum se încheagă într-o construcţie solidă – ci şi fiindcă, mai bine decât orice scolastică, după părerea mea, Albert a ştiut să facă teoria sistemului Purga tonului aşa cum se născuse el, mai mult sau mai puţin empiric, o jumătate de veac mai înainte.

Textul acesta este interesant şi sub alte aspecte. Albert ştie să armonizeze mai bine ca oricine, în sistemul unei credinţe ca cea despre Purgatoriu, ceea ce ţine de imaginaţie şi ceea ce ţine de logică, ceea ce vine de la autorităţi şi ceea ce aduce raţionamentul. îi alungă pe diavoli din Purgatoriu, dar îi lasă să ajungă până aproape de el. Refuză frigul, dar primeşte căldura, focul. Distinge un spaţiu interior şi un spaţiu exterior, dar recunoaşte că

lumea cealaltă este un sistem de locuri materiale. Respinge conspiraţiile grosolane, dar face din comparaţie un element legitim şi chiar necesar modului de a gândi sistemul lumii celeilalte. Dorinţa de a purifica imaginarul, nu înseamnă ostilitate de principiu, ci doar dacă acest imaginar se opune logicii, adevărului sau sensului profund al credinţei.

Textul acesta arată, pe deasupra, că pentru Albert este important, dacă nu cumva esenţial, să se deosebească Purgatoriul de Infern. Pentru el. faptul acesta decurge tot din sistem. Purgatoriul corespunde unei anvimite stări de păcat, aceea unde răul este amestecat cu binele. De unde decurge, mai întâi, că sistemul este în fond alcătuit din trei părţi nu din cinci *[aut est bonum aut est malum aut bonum coninactum malo:* sau binele, sau răul, sau binele împreună cu răul). De unde rezultă.

137

În primul rând, că Purgatoriul este un intermediar descentrat, deportat înspre bine, înspre sus, înspre cer, către Dumnezeu. Căci răul pe care-l implică este un rău mărunt, nu este un rău de moarte, în vreme ce binele este, ca orice bine, cel al milei cereşti. Aşadar, este fals să se creadă că toată gândirea despre Purgatoriu în secolul al XIII-lea merge în sensul „infernalizării”. Dacă, aşa cum se va vedea, Purgatoriul a luat-o în cele din urmă pe această pantă, motivul trebuie căutat în opţiunea făcută în general de către Biserica instituţională din acea vreme pentru o pastorală a fricii – în care inchizitorii folosesc tortura atât pe lumea aceasta cât şi pe cealaltă.

În *Comentariul Sentinţelor,* care trebuie să fi urmat la puţin timp după *de Resurrectione,* Albert tratează mai pe larg şi mai profund despre Purgatoriu, prezentând astfel o oarecare evoluţie. Bineînţeles că tot distincţiile XXI şi XLV din cartea a IV-a prilejuiesc expunerea despre Purgatoriu. Rezumând comentariul magistrului dominican, voi expune, urmând dezvoltarea lui, acest comentariu, deoarece, încă o dată, pune în valoare stilul lui Albert şi arată pe ce cale a a ajuns el la nişte poziţii care nu

întotdeauna concordă întru totul cu cele din *de Resurrectione.*

În distincţia XX42, Albert. examinează punctele următoare: este oare adevărat că există păcate şi după moarte, aşa cum a spus Christos în Evanghelie: „Oricine va vorbi împotriva duhului Sfânt nu va fi iertat nici în veacul acesta nici în cel viitor" *[Matei* XII, 32)? Păcatele acestea sunt cumva păcatele cele mărunte despre care pomeneşte Augustin vorbind despre lemn, fân şi trestie (I *Corinteni* III, 12)? Putem oare crede că această purificare se va face cu ajutorul unui foc purgator şi tranzitoriu, şi ca acest foc va fi mai dureros decât orice suferinţă a omului în viaţa aceasta (Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* XXI, 26), deoarece Pavel spune *[I Corinteni* III, 15) că vor fi salvaţi ca prin foc (*quasi per ignem),* fapt ce ar trebui să ne ducă la dispreţuirea acestui foc?

138

Albert examinează aceste întrebări şi răspunde în douăsprezece articole:

Articolul întâi: Unele păcate mărunte sunt oare iertate după viaţa aceasta? Răspunsul este afirmativ şi se sprijină pe autorităţi, cu precădere pe Grigore cel Mare în cartea a IV-a a *Dialogurilor,* şi pe raţionamente, dintre care reţin două: 1) după moarte, vine o vreme, când nu mai sunt sporite meritele ci folosite (cele dobândite pe pământ) în scopurile cărora li se potrivesc; 2) însăşi pedeapsa cu moartea ar şterge păcatele dacă ar fi săvârşită în acest scop, ca la martiri, dar nu este cazul muritorilor de rând *(în aliis communiter morientibus).* Purgatoriul este strâns legat de purtarea generală de pe lumea aceasta şi este făcut pentru muritorii de rând.

Articolul 2: Ce înseamnă lucrarea din lemn, din fân, din trestie (Pavel, *I Corinteni,* III, 12)? Răspuns: diferitele soiuri de păcate mărunte. Autorităţi invocate: Sfântul Ieronim şi Aristotel.

Articolul 3: Care este temeiul acestor lucrări? Se pare că nu poate fi credinţa, de vreme ce credinţa nu este ordonată decât în vederea faptelor bune, iar păcatele

mărunte nu sunt fapte bune. Răspuns: temeiul este, de fapt, credinţa care întreţine în noi speranţa. Materialele dau substanţa lor edificiului, însă pereţii sunt speranţa ce aspiră către cele veşnice, şi în vâri se află iubirea, *(charitas)* care este locul desăvârşirii. Gândirea despre Purgatoriu se grefează astfel pe o teologie a virtuţilor cardinale.

Articolul 4 este central pentru Albert. Este vorba într-adevăr de răspunsul la întrebarea: „Există sau nu un foc purgator după moarte?" Necunoscând încă Purgatoriul, răspunzând la această întrebare, Lombardus s-ar fi angajat atât în problema existenţei Purgatoriului cât şi în aceea a *focului* purgator, cu atât mai delicate cu cât ele se află în inima dezbaterilor contemporane despre Purgatoriu cu grecii şi că „doctorii Purgatoriului" (expresia este a mea, nu a lui Albert). Augustin şi Grigore cel Mare, s-au îndoit de acest foc.

139

Cercetând un număr oarecare de autorităţi şi de obiecţii raţionale, Albert răspunde repetând: „Iată ce numim noi Purgatoriu". Reia versetul din Matei, XII, 31 – 32, textul lui Pavel, I Corinteni, III, 15, adaugă mărturia unui „expositor" grec anonim, pe care, într-un spirit ecumenic, îl pune să slujească înţelegerea asupra existenţei focului purgator după moarte, îl foloseşte şi pe Aristotel, şi, fapt remarcabil, pe sfântul Anselm, cel din *Cur Deus homo,* trasând astfel, în avantajul existenţei Purgatoriul, o impresionantă linie filosofică şi teologică, de la grecii antici până în secolul al XII-lea latin şi grec. După aceea, abordează, după obiceiul său, şi aşa cum fac scolasticii în general, argumentele raţionale enumerând motivele unei purificări necesare după moarte.

La toate obiecţiile, Albert răspunde amestecând adjectivul (*purgatorius,* subînţeles *foc)* şi substantivul *purgatorium: „*Oricum, este nevoie, potrivit raţiunii şi credinţei, să existe (un foc) purgator (*purgatorius).* Aceste raţiuni sunt în primul rând morale, din toate reieşind că există un Purgatoriu *(purgatorium)".*

În privinţa ezitărilor lui Augustin, Albert afirmă că ele nu aveau în vedere existenţa Purgatoriului, ci interpretarea textului sfântului Pavel. Aminteşte că, pe de altă parte, alţi sfinţi au vorbit explicit despre Purgatoriu şi că *tăgăduindu-i existenţa se săvârşeşte o erezie.* Albert, care avea să fie urmat de discipolul său Toma de Aquíno, merge în această privinţă mai departe decât orice teolog din vremea sa.

În ceea ce priveşte raţiunile „morale”, Albert nu se opreşte la foc ci revine la problemele purificării. Spulberă obiecţiile împotriva Purgatoriului refuzând paralelismul între bine şi rău, adăugând în balanţa dreptăţii greutatea iubirii şi afirmând că Dumnezeu „după moarte, nu răsplăteşte decât ceea ce i se aseamănă prin iubire şi nu osândeşte pe nimeni în afară de cei care se întorc de la el şi îl hulesc… Niciunul din cei ce sunt spălaţi de păcate nu va fi osândit”.

140

Articolul 5 răspunde la o întrebare teoretică şi totodată practică. „De ce pedepsele din Infern au mai multe nume. iar cele din Purgatoriu doar unul singur, focul?” Deoarece, după părerea lui Albert, Infernul este făcut pentru a pedepsi şi există mai multe feluri de a pedepsi, de pildă, prin frig ca şi prin cald. Purgatoriul, în schimb, care este făcut pentru a spăla de păcate, nu o poate face decât cu ajutorul unui element care să aibă puterea de a curăţi şi de a mistui. Aceasta nu se poate face prin frig, dar se poate face prin foc. Aici, în mod vădit, Albert recurge la interesul său pentru ştiinţele naturale.

După ce, în articolul 6, îşi completează exegeza primei epistole către Corinteni, pasajul despre aur, argint şi pietre preţioase, făcând şi el apel la distincţia aristotelică între lumină, flacără şi jăratic, Albert abordează, în articolul 7, problema purificării voluntare sau involuntare. Ajunge la concluzia că sufletele vor să fie purificate şi mântuite, dar că nu se învoiesc să fie purificate în Purgatoriu decât fiindcă nu au alte posibilităţi de a fi mântuite şi eliberate. Voinţa lor este *condiţionată.*

Articolul 8 se referă la păcatele cele mărunte săvârşite de osândiţi. Apare ca un exerciţiu scolastic: osândiţii sunt pedepsiţi pe vecie nu pentru păcatele lor mărunte ci pentru păcatele de moarte.

Articolul 9 pune, ca şi la Bonaventura, întrebarea dacă sufletele în Purgatoriu sunt pedepsite de demoni. Ca şi doctorul franciscan, Albert se gândeşte că demonii nu sunt cei ce aplică pedepsele în Purgatoriu, dar nu este sigur de aceasta. În schimb, avansează o ipoteză interesantă despre viziunile de pe lumea cealaltă: crede că demonii se bucură la vederea pedepselor suferite de suflete în Purgatoriu şi uneori asistă la ele. „Este, spune el, ceea ce citim câteodată", şi explică astfel un pasaj din *Viaţa sfântului Martin.* Unii susţineau că, potrivit acestei *Vieţi,* diavolul stătea adesea la căpătâiul sfântului şi, ştiind, după faptele pe care le săvârşise, că nu va fi

osândit, trăgea nădejdea să-l ducă în Purgatoriu. Ipoteza lui Albert spulberă această interpretare.

Articolul 10 tratează pe îndelete – actualitatea îl obligă – despre „greşeala unor greci care spun că nimeni înainte de ziua Judecăţii nu intră în Cer sau în Infern, căci toţi se află în locuri intermediare *(în locis mediis)* aşteptând să fie (după Judecată) transferaţi într-un loc sau în altul".

La capătul unei discuţii în care expune pe larg şi obiectiv concepţiile grecilor, Albert încheie spunând că, fără nicio îndoială, se poate ajunge în Cer sau în Infern fie numaidecât după moarte, fie între moarte şi Judecata de Apoi – ceea ce justifică timpul Purgatoriului, permiţând să se creadă că sufletele ies de acolo mai curând sau mai târziu, iar aceasta justifică slujbele, rugăciunile şi pomenile făcute pentru sufletele morţilor. Albert îşi sprijină concluzia, în care repetă că respingerea acestei opinii este o erezie şi chiar o foarte rea erezie (*heresis pessima),* pe Evanghelie *(Luca* XXV, 43 şi XVI, 22), Apocalipsa (VI, II) şi Epistolele lui Pavel *(Evrei* II, 40) şi, ca de obicei, pe argumente raţionale. Dintre aceste

argumente, reţin unul, deosebit de interesant pentru contextul socio-ideologic al epocii. Printre greci, se susţine că morţii alcătuiesc o comunitate şi că, asemenea comunităţilor urbane unde se hotărăşte în comun *(în urbanitatibus in quibus în communi decertatw43),* hotărârea pentru cei aleşi şi pentru cei osândiţi, laolaltă, trebuie luată şi executată în acelaşi moment. La rândul său, Albert semnalează că nu este drept să nu li se dea muncitorilor *(operării)* simbria ce li se cuvine după ce şi-au isprăvit lucrul şi aminteşte că vedem *(videmus)* cum cel ce i-a angajat pe muncitorii agricoli dă o primă *(consolaţio specialis)* celor mai buni lucrători44. Aici apare o idee foarte dragă lui Albert: dacă vorbim de *plată dreaptă* (problemă teoretică şi practică a vremii sale), nu trebuie să uităm că Dumnezeu este suprema dreptate. Am fi tentaţi să spunem că este cel mai drept dintre patroni, dintre „cei ce dau de lucru".

142

Articolele 11 şi 12 tratează despre spovedanie şi nu vorbesc de Purgatoriu, dar, evocând problemele greşelii *(culpa),* ale păcatelor de moarte şi ale celor mărunte, ating totuşi indirect şi problema acestuia. Regăsim aici contextul penitenţial în care, de la Lombardus la Albert cel Mare, s-a desfăşurat dezbaterea teologică despre purgatoriul cel nou.

În articolul 45, prima parte a distincţiei XLIV din acest comentariu, Albert cel Mare face cea mai bună expunere, după cât ştiu eu, despre sistemul geografic al lumii celeilalte în secolul al XIII-lea.

Întrebarea este următoarea: „Există cinci locuinţe pentru sufletele desprinse de trup?" Răspunsul este: „La aceasta trebuie să spunem că locuinţele sufletelor sunt diferite şi că ele se diversifică astfel: sunt locuri ce înseamnă capătul drumului şi locuri de trecere. Dacă este capătul drumului, acesta este de două feluri: pentru faptele rele, *Infernul,* pentru faptele bune, *împărăţia cerurilor.* Capătul drumului pentru cei cu fapte rele, adică Infernul, este de două feluri, după meritele proprii şi după

o înţelegere cu natura, primului caz îi corespunde *infernul inferior al celor osânditt,* celui de al doilea *limbul copiilor,* care este infernul superior... Dacă este vorba de un loc de trecere, se ajunge acolo fie fiindcă lipsesc meritele proprii, fie fiindcă nu s-a achitat preţul... Pentru primul caz, există *Purgatoriul,* pentru al doilea, *limbul patriarhilor* înainte de venirea lui Christos45".

De fapt, nu sunt decât trei locuri: Paradisul, Infernul, care se împarte în Gheenă şi limbul pentru copii (în locul vechiului infern superior ce prefigura Purgatoriului), şi Purgatoriul (şi el lipit de o altă jumătate, limbul părinţilor, însă acesta este gol şi închis pe vecii vecilor de la coborârea lui Christos).

Soluţie elegantă la problema celor trei sau celor cinci locuri, obţinută printr-un raţionament pur abstract, deşi vădit sprijinită pe Scriptură şi pe tradiţie. În sfârşit, la articolul 4 din distincţia XLV, referitoare la slujbele pentru morţi, Albert reafirmă eficacitatea lor în Purga

143

toriu, aminteşte că ele ţin de Biserică, subliniază că dragostea faţă de Biserica militantă *(charitas ecclesiae millitantis)* este sursa jertfelor făcute pentru sufletele morţilor şi că cei vii îi pot ajuta pe cei morţi să se bucure de slujbele, rugăciunile şi pomenile făcute de ei, inversul nefiind adevărat46.

Faţă de *de Resurrectione,* concepţia s-a îmbogăţit. Cu siguranţă că natura operei ducea mai mult sau mai puţin aici: pornind de la Lombardus, Albert regăsea legătura cu mediul în care s-a născut Purgatoriul, teologia sfintelor taine şi a penitenţei, iar evocarea slujbelor, rugăciunilor şi pomenilor pentru cei morţi impunea tema solidarităţii între cei vii şi cei morţi. Se simte însă că, între timp, gândirea lui Albert a devenit mai profundă. Obligaţia de a aduce dovezi despre existenţa Purgatoriului îl face să expună noi argumente. Dosarul lui cu „autorităţi" s-a îmbogăţit şi diversificat. Exegeza textelor, mai ales cea asupra primei epistole a lui Pavel către Corinteni, a fost dusă şi mai departe. Când se ocupă de cele ce se petrec în

Purgatoriu, el stăruie mai mult asupra procesului de purificare decât asupra pedepselor. Tratează mai pe larg despre timpul Purgatoriului abordând durata şederii individuale, mai lungă sau mai scurtă, pe când în *de Resurrectione* se mulţumise să spună că Purgatoriul ar dura până la Judecata din urmă, dar nu mai departe. Vorbind despre slujbele, rugăciu'riile şi pomenile pentru morţi, face apel la comuniunea sfinţilor şi recurge la comparaţii care introduc textul într-o vizi vine ascuţită a realităţilor economice, sociale politice şi ideologice din vremea sa. În sfârşit, adună într-o singură expunere sistemul locurilor de pe lumea cealaltă şi, precizând că limbul patriarhilor n-a existat decât până la venirea lui Christos, reduce sistemul celor cinci locuri la patru, de fapt la trei, adică la logica profundă a geografiei celeilalte lumi creştine.

Albert cel Mare, dintre scolasticii cei mai de seamă, este cel care a tratat despre Purgatoriu în modul cel mai limpede şi mai hotărât şi care, poate cu preţul unor

144

omisiuni şi al unor abilităţi, i-a dat un statut teologic, dacă îndrăznesc să spun aşa, elevat, fără să lovească în credinţele comune sau să apere teze incompatibile cu ele.

O

z...

Un manual de vulgarizare teologică

Influenţa lui a continuat datorită operei de vulgarizare teologică a unuia din discipoli, care, de altfel, a fost publicat în operele complete ale lui Albert. Este vorba de *Compendium theologicae veritatis (Compendium al adevărului teologic),* alcătuit de dominicanul Hugues Ripelin, stareţ la mănăstirea predicatorilor din Strasbourg din 1268 până în 1269, numit şi Hugues din Strasbourg. *Compendium* este datat din 126817.

În cartea a IV-a, când este vorba de coborârea **lui** Christos în infern, este explicată foarte limpede geografia lumii celeilalte şi dispariţia sânului lui Avraam.

Pentru a afla în ce infern a coborât Christos, trebuie

menţionat că Infernul are două sensuri şi că desemnează fie pedeapsa fie locul de pedeapsă. În cel dintâi sens, se spune că demonii aduc întotdeauna infernul cu ei. Dacă infern desemnează locul de pedeapsă, trebuie distinse patru (locuri). Există infernul celor osândiţi, unde sunt îndurate suferinţele simţurilor şi neputinţa de a vedea chipul lui Dumnezeu şi unde se află beznele interioare şi exterioare, adică lipsa îndurării: este un doliu veşnic. Deasupra, se găseşte limbul copiilor unde este îndurată pedeapsa de a nu putea, vedea chipul lui Dumnezeu, dar nu şi pedeapsa simţurilor şi aici sunt beznele exterioare şi interioare.

Deasupra acestui loc este Purgatoriul (Hugues foloseşte masculinul *purgatorius,* nu neutrul *pwga-torium,* subînţelegând deci *locus,* loc), unde este îndurată pe termen limitat pedeapsa simţurilor şi cea a neputinţei de a vedea chipul divin, şi tot aici sunt beznele

145

exterioare, dar nu şi cele interioare, deoarece, datorită harului dumnezeiesc, acolo poţi avea lumina interioară, căci vedem că vom fi mântuiţi. Locul superior este limbul sfinţilor părinţi (al patriarhilor), unde a fost pedeapsa neputinţei de a vedea chipul divin, dar nu şi cea a simţurilor, şi au fost acolo beznele exterioare, dar nu beznele care lipsesc de îndurare. În acest loc a coborât Christos şi i-a eliberat pe ai săi, şi astfel a „ştirbit" infernul, căci a luat o parte cu el, şi a lăsat o altă parte, dar, în privinţa celor aleşi, Dumnezeu a nimicit moartea, aşa cum spune Osea, XIII, 14: „Îi voi răscumpăra din mâna locuinţei morţilor, voi izbăvi de la moarte (...) Locuinţă a morţilor unde îţi este nimicirea?" Locul acesta se mai numea şi sânul lui Avraam, cerul empireului, întrucât Avraam se află aici. Din niciunul din locurile acestea nu se poate trece într-altul, doar, odinioară, din cel de al treilea în al patrulea, adică din Purgatoriu în limbul sfinţilor părinţi (patriarhi) 48.

Chiar dacă acest text aminteşte concepţiile lui Albert cel Mare, cele din *Comentariul Sentinţelor,* trebuie

menţionat că Purgatoriul este prezentat aici într-un ansamblu infernal şi nu este rupt atât de net de limbul copiilor, pe care Albert îl lipea de infern după ce desprinsese Purgatoriul de el. În schimb, efortul lui de raţionalizare se situează, mai deliberat, într-o perspectivă istorică, credincioasă de altfel spiritului albertian. Suprimarea istorică a sânului lui Avraam este foarte bine notată aici, dar ştim că nu coborârea lui Christos în infern, adică, în termeni istorici pozitivi, timpurile evanghelice, au făcut să dispară sau să se înalţe la ceruri sânul lui Avraam, ci naşterea Purgatoriului, la sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea.

Esenţialul, în ceea ce priveşte Purgatoriul, se află în cartea a VII-a, *Despre vremea sjărşitului (De ultimis temporibus),* capitolele II şi VI, între primul capitol, consacrat sfârşitului lumii, şi capitolele care tratează despre Antechrist49. *Compendium* începe cu afirmaţia că

146

Purgatoriul este *nădejdea,* deoarece cei aflaţi acolo „ştiu că nu se află în Infern". Sunt multe motivele, spune el, care lasă să se creadă că trebuie să existe un Purgatoriu. Mai întâi, aşa cum a spus Augustin, faptul că există trei soiuri de oameni: cei foarte buni, cei foarte răi şi cei care nu sunt nici foarte răi nici foarte buni şi care trebuie să scape de păcatele lor mânuite prin pedeapsa din Purgatoriu. Celelalte şapte motive ţin, în esenţă, de dreptate şi de necesitatea unei purificări prin botez înainte ca sufletele să se bucure de vederea chipului divin. Însă, îndată ce sunt spălate de păcate, sufletele îşi iau zborul către Paradis, către slavă.

Pedeapsa din Purgatoriu este o îndoită pedeapsă: pedeapsa de a nu putea vedea chipul divin şi pedeapsa simţurilor şi este foarte dureroasă *(acerba).* Focul din Purgatoriu este corporal şi totodată necorporal, nu prin metaforă, ci prin imagine, prin asemănare, „aşa cum un leu adevărat seamănă cu un leu zugrăvit", ambii sunt reali dar, cum am spune astăzi, cu deosebirea dintre un leu de-adevărat şi un leu „de hârtie".

În ceea ce priveşte localizarea Purgatoriului, Hugues trimite la ceea ce a spus el despre coborârea lui Christos în infern şi adaugă că, dacă, potrivit legii comune, Purgatoriul este localizat într-un compartiment al Infernului, cu o dezlegare specială unele suflete se pot spăla de păcate în anumite locuri, cele unde au săvârşit păcatul, aşa cum se arată în unele apariţii.

Jertfele Bisericii (cap. IV) slujesc nu pentru a căpăta viaţa veşnică, ci pentru a scăpa de chinuri sau pentru a scăpa mai repede de ele. Biserica poate face patru **feluri** de fapte pentru a ajuta sufletele să se spele de păcate: rugăciunea, postul, pomana şi slujba în altar. De ele nu se pot bucura decât cei care, în viaţa aceasta, s-au făcut vrednici să le folosească după ce vor fi murit. *Compendium* adaugă, în mod original şi surprinzător, că jertfele pot fi de folos celor aleşi şi celor osândiţi. Celor aleşi, prin sporirea numărului, căci înmulţirea celor aleşi prin adăugarea sufletelor scăpate din Prirgatoriu creşte slava

147

„Accidentală" a tuturor preafericiţilor. Celor osândiţi, prin micşorarea numărului, deoarece, în sens invers, micşorarea numărului celor osândiţi uşurează pedeapsa tuturor celor osândiţi. Acest raţionament, amăgitor în privinţa celor aleşi, mi se pare absurd în privinţa celor osândiţi. Cred chiar că maşina scolastică, dornică de simetrii, aici, o ia razna.

În sfârşit, ca şi Bonaventura, *Compendium* declară că laicii nu-i pot ajuta pe morţi să se bucure de rugăciuni, slujbe şi pomeni decât săvârşind fapte bune, beneficiarii unor indulgenţe nu pot transfera aceste indulgenţe nici unor vii nici unor morţi. În schimb, papa – numai el – poate da celor morţi atât indulgenţe, datorită autorităţii lui, cât şi înlesnirile aduse de faptele cele bune, din iubire *(charttas)*. În felul acesta, monarhia pontificală îşi întinde puterea, dincolo de domeniul de pe lumea aceasta, asupra lumii celeilalte: de acum înainte, ea trimite – prin sanctificare – sfinţi în paradis şi scoate suflete din Purgatoriu.

3. Purgatoriul în inima intelectualismului: Toma de Aquíno şi întoarcerea omului la Dumnezeu

M-am străduit să arăt cum au vorbit despre Purgatoriu câţiva mari scolastici, susţinând cu putere existenţa lui, ezitând totuşi întrucâtva în ceea ce priveşte localizarea, arătându-se discreţi când a fost vorba de aspectele lui cele mai concrete şi acordându-i un loc relativ minor în sistemul lor teologic. Este, totuşi, greu de definit, în câteva pagini, locul Purgatoriului în cea mai complexă construcţie teologică din secolul al XIII-lea, cea a lui Toma de Aquíno.

Toma de Aquíno a tratat despre Purgatoriu în mai multe rânduri în opera sa50.

Toma, fiul contelui de Aquíno, s-a născut în castelul Rocasecca, în Italia de Sud, la sfârşitul anului 1224 sau la începutul lui 1225, A intrat la dominicani, la Neapole.

148

În 1244, a studiat la Neapolc. la Paris şi la Colonia cu Albert cel Mare. Ca „bachelier sententiaire" (autorizat să explice sen tentele) la Paris, din 1252 până în 1256, alcătuieşte, nu un comentariu propriu-zis la *Cele patru Cărţi de Sentinţe* ale lui Petrus Lombardus, ci o *Scriere (Scriptum),* o serie de întrebări şi de discuţii despre acest text. Vorbeşte bineînţeles despre Purgatoriu, în chestiunile XXI şi XLV din cartea a IV-a. Planul acestui *Scriptum* al lui Toma a fost definit ca rezultatul unei organizări „total teocentrice". Are trei părţi: „Dumnezeu în fiinţa sa, creaturile ca lăptuire a lui Dumnezeu, creaturile ca făptuiri ce se întorc la Dumnezeu51". Partea a treia, cea consacrată întoarcerii *(redditus),* este dublă, în al doilea volet al acestei a treia părţi este vorba despre Purgatoriu.

Toma mai tratează despre Purgatoriu şi în diferite scrieri polemice împotriva musulmanilor, a grecilor şi a armenilor şi, într-un mod mai general, a *gentililor,* în care intră probabil şi evrei şi eretici. Le-a scris în Italia, cele mai multe la Orvieto, în 1263 şi 1264: este vorba de *Contra errores Grecorum (împotriva greşelilor grecilor),* scrisă la cererea papei Urban al IV-lea, *De rationibus fidel*

contra saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochiae (Despre raţiunile credinţei împotriva sarazinilor, a grecilor şi a armenilor pentru cantorul Antioh) şi cartea a IV-a din *Summa contra Gentiles (Summa împotriva gentililor).* Voi vorbi despre ele mai departe, când mă voi ocupa de Purgatoriu în negocierile dintre greci şi latini.

Purgatoriul mai apare şi în *de Malo* (Despre Rău), chestiuni disputate la Roma în 1266 – 1267. Toma de Aquíno moare la 7 martie 1274 la mănăstirea cisterciană din Fossanova, în drum spre al II-lea conciliu de la Lyon. Lasă neterminată marea sa operă *Summa teologică (Summa theologia e),* unde, ca şi Bonaventura în *Breviloquim,* se arată preocupat de reluarea într-o expunere mai personală (şi, spre deosebire de Bonaventura, mult mai amplă) problemelor abordate în *Scriptum*

149

despre cele *Patru Cărţi de Sentinţe* ale lui Petrus Lombardus. Un grup de discipoli condus de Reginald din Pipemo termină *Summa,* adăugându-i un *Supliment,* **împrumutat,** în ceea ce are el esenţial, de la scrieri anterioare ale sfântului Toma, în special din *Scriptum.* Este cazul celor privitoare la Purgatoriu care, făcând parte din expunerea despre „sfârşitul sfârşitului", venea pe la sfârşitul operei.

Analiza mea este concentrată pe *Supliment,* dar mă voi referi, când va fi cazul, şi la *Scriptum52.*

Îmi dau seama de obiecţiile cărora alegerea aceasta le poate da naştere. *Suplimentul* nu este un text autentic al sfântului Toma, chiar dacă a fost redactat de nişte discipoli conştiincioşi şi plini de respect, dornici să nu folosească decât textele scrise de Toma însuşi. Montajul extraselor deformează gândirea şi o trădează de două ori. Făcând-o mai rigidă şi sărăcind-o, făcând dintr-o stare relativ veche a doctrinei sale încununarea edificiului său teologic. *Suplimentul* nu are însă doar avantajul citării textuale şi al coerenţei, el reprezintă ceea ce clericii din Evul Mediu au

socotit a fi poziţia definitivă a lui Toma în problemele lumii celeilalte.

Chestiunea XLIX din *Supliment* se referă la învierea din morţi şi, mai întâi, la „locuinţele sufletelor după moarte” (chestiunea I din distincţia XLV a comentariului la cartea a IV-a a *Sentinţelor).* Autorii *Suplimentului* văd, se pare, programul *Summei* într-un mod cu precădere linear, marcat de reperele cronologice de tipul „înainte, în timp ce, după53”. Toma de Aquíno, în perspectiva lui *redditus,* a întoarcerii creaturii la Dumnezeu, orientează întregul proces ţinând seama de acest sfârşit, nu de o traiectorie istorică. Voi încerca să explic, în capitolul xirmâtor, ideea despre timpul Purgatoriului, pe care şi-o făcea masa credincioşilor din secolul al XIII-lea, ca o combinaţie între timpul escatologic şi timpul succesiv. Dintre toţi marii scolastici din secolul al XIII-lea, sfântul Toma îmi apare ca fiind cel mai desprins de experienţa comună a oamenilor din vremea sa în ceea ce priveşte

150

sfârşitul sfârşiturilor. Este, în cea mai proprie accepţie a cuvântului, un mod de a privi lucrurile de sus. În această gândire prin prisma eternităţii, locul unei realităţi trecătoare cum este Purgatoriul nu este foarte însemnat, cu atât mai mult cu cât creatura, aici, nu mai dobândeşte merite. Impresia mea este că Toma tratează despre Purgatoriu ca despre o chestiune impusă, o „chestiune prevăzută în program”, ca să folosim jargonul universitar, nu ca despre o problemă esenţială. Slujindu-mă de un vocabular care nu-i aparţine, voi spune că Purgatoriul i se pare „vulgar”.

Cred că doctrinei tomiste despre Purgatoriu trebuie să i se păstreze relativa rigiditate pe care i-a dat-o *Suplimentul.*

Chestiunea privitoare la locuinţa sufletelor după moarte se descompune în şapte articole: „1) Există oare locuinţe anume destinate sufletelor după moarte? 2) Sufletele se duc acolo îndată după moarte? 3) Pot ieşi de acolo? 4) Expresia «sânul lui Avraam» desemnează un limb

din Infern? 5) Limbul acesta este oare tot una cu Infernul osândiţilor? 6) Limbul copiilor este tot una cu cel al Patriarhilor? 7) Trebuie oare să deosebim un număr precis de locuinţe?”

La prima chestiune, Toma răspunde afirmativ, dar numai după ce a pornit de la două opinii, în aparenţă contrarii, ale lui Boetiu („opinia tuturor înţelepţilor este că fiinţele necorporale nu se află într-un loc”) şi Augustin (XII *Super Genesim ad litteram),* care, aşa cum se ştie, sunt gânditorii creştini preferaţi de el. Acestei localizări îi dă, de altfel, o definiţie abstractă: „Sufletele desprinse... pot primi locuri corporale pe măsura vredniciei lor” şi se află acolo „ca într-un loc” (*quasi în loco).* Regăsim vestitul *quasu* care aminteşte acel *quasi per ignem* al lui Augustin, în schimb, Toma de Aquíno pune laolaltă cea mai înaltă şi cea mai dinamică concepţie teologică cu psihologia comună atunci când declară că „sufletele, datorită faptului că ele ştiu ce loc le este menit, nutresc bucurie sau tristeţe: în felul acesta.

locuinţa în care vor ajunge contribuie la răsplătirea sau la pedepsirea lor54”.

În articolul 2, sprijinindu-se pe comparaţia cu gravitaţia corpurilor, conchide: „Întrucât locul destinat unui suflet corespunde recompensei sau pedepsei ce i se cuvin, îndată ce sufletul acesta este despărţit de trup, este înghiţit de infern, de unde se înalţă la cer, cu condiţia, în cazul din urmă, ca nu cumva vreo datorie faţă de dreptatea divină să-i întârzie înălţarea, silindu-l, mai întâi, să-şi spele păcatele55”. În cursul discuţiei, ca să justifice ieşirea sufletelor din Purgatoriu înainte de Judecata din urmă, când toate trupurile ale căror suflete vor fi meritat-o vor fi slăvite împreună, declară, ca răspuns la argumentele teoreticienilor comunităţii *[wbanitates,* cum spune Albert cel Mare) şi ale grecilor: „Slăvirea simultană a tuturor sufletelor se impune mai puţin decât cea a tuturor trupurilor”.

Articolul 3 tratează despre strigoi, această parte

însemnată a imaginarului societăţilor, pe care istoricii au dispreţuit-o prea mult. până acum56. Toma de Aquíno este vădit preocupat de natura apariţiilor, viziunilor, visurilor, de manifestarea lor în starea de veghe sau în somn, de caracterul lor aparent sau real. Societatea creştină medievală nu şi-a stăpânit bine visurile şi interpretarea lor57. Aleşi, osândiţi şi suflete pentru Purgatoriu pot, după părerea lui Toma, care ţine seama, deşi i se împotriveşte în mod vădit, de literatura despre viziuni, să iasă din locurile unde se află în lumea de dincolo şi să se înfăţişeze celor vii. Dumnezeu îngăduie aceste ieşiri din lumea cealaltă doar spre învăţătura celor vii şi, în cazul celor osândiţi şi, în mai mică măsură, al sufletelor din Purgatoriu, pentru a le înfricoşa *(ad terrorem).* Cei aleşi se pot arăta după bunul lor plac, ceilalţi doar cu îngăduinţa lui Dumnezeu. Apariţiile celor aleşi sunt, Slavă Domnului (eu spun acest lucru, dar cred că nu forţez opinia lui Toma), rare: „Morţii, dacă se duc în cer, legătura lor cu voinţa divină este atât de strânsă încât nimic din ceea ce le este îngăduit nu li se

pare nepotrivit cu hotărârile Providenţei: dacă se află în Infern, sunt atât de copleşiţi de pedepse încât se gândesc mai mult să-şi plângă propria soartă decât să se înfăţişeze celor vii”. Mai rămân cei care se află în Purgatoriu, aşa cum o spune şi Grigore cel Mare. Aceştia „vin să ceară fierbinte să se facă rugăciuni, slujbe şi pomeni pentru ei”, dar chiar şi acestora, aşa cum vom vedea, Toma are grijă să le scurteze cât mai mult timpul de suferinţă. În schimb, drumul către Cer al sufletelor ce se curăţă de păcate în Purgatoriu este ceva firesc.

Articolul 4: sânul lui Avraam este într-adevăr un limb al Infernului, dar el nu mai există de când Christos a coborât în Infern. Aici, Toma urmează învăţătura magistrului său Albert cel Mare. La articolul 5, el precizează că „limbul Patriarhilor se afla în acelaşi loc cu infernul, sau un loc învecinat, deşi deasupra”. Articolul 6, deosebeşte limbul copiilor de cel al Patriarhilor. Cel dintâi rămâne, dar, cum aceşti copii nu se fac vinovaţi decât de

păcatul originar, ei nu pot primi decât cea mai uşoară dintre pedepse, şi Toma se întreabă chiar dacă, mai curând decât de pedeapsă, nu este cumva vorba doar de amânarea slavei *[dilatio gloriae).*

În articolul 7, Toma schiţează o tipologie a locuinţelor de pe lumea cealaltă58.

Prima ipoteză: „Locuinţele sunt pe măsura vredniciei sau a nevredniciei", ar trebui deci să existe două locuinţe pe lumea cealaltă: Paradisul, pentru merit, şi o alta pentru lipsa de merit.

Ipoteza a doua: „Cât sunt în viaţă, oamenii devin vrednici sau nevrednici într-unul şi acelaşi loc". Se poate deci avea în vedere o singură locuinţă, pentru toată lumea, după moarte.

A treia ipoteză: locurile acestea trebuie să fie pe măsura păcatelor, care pot fi de trei feluri: originar, mărunt, de moarte. Ar trebui deci să fie trei locuinţe. Ne putem gândi şi la „văzduhvil întunecos care este reprezentat ca temniţă a demonilor", la paradisul

153

terestru, vinde se află Enoch şi Ilie. Există aşadar mai mult de cinci locuinţe.

Dar aceasta nu este totul. Ne mai putem gândi şi că este nevoie de un loc pentru sufletul care părăseşte lumea încărcat doar cu păcatul originar şi cu nişte păcate mărunte. Acest suflet nu se poate duce în cer şi nici în limbul Patriarhilor, de vreme ce nu are starea de graţie, nici în limbul copiilor de vreme ce acolo nu sunt suferinţe ale simţurilor, datorate păcatului mărunt, nici în Purgatoriu de vreme ce acolo nu se rămâne pe vecie, pedeapsa cuvenită fiind totuşi veşnică, nici în Infern de vreme ce doar păcatul de moarte trimite acolo. Curioasă ipoteza aceasta, ipoteză scolastică, ce ţine seama de limbul Patriarhilor, definitiv închis de Christos, şi care vede în păcatul mărunt o greşeală ce nu poate fi iertată după moarte, deoarece nu ţine de Purgatoriu.

Pe lângă acestea, întrucât locuinţele sunt pe măsura vredniciei şi a nevredniciei, care cunosc o infinitate de

grade, putem distinge un număr nesfârşit de locuinţe pentru merit şi nemerit. Nu se poate de asemenea să nu ţinem seama şi de faptul că sufletele sunt pedepsite pe lumea aceasta în locurile unde au păcătuit. Apoi, tot aşa cum sufletele în stare de graţie, dar încărcate de păcate mărunte, au o locuinţă specială, Purgatoriul, deosebită de Paradis, sufletele în stare de păcat de moarte, dar care au săvârşit nişte fapte bune pentru care ar trebui să fie răsplătite, ar trebui să aibă o locuinţă specială, deosebită de Infern. În sfârşit, aşa cum, înainte de venirea lui Christos, sfinţii Părinţi aşteptau mântuirea sufletului, ei aşteaptă acum mântuirea trupului. Tot aşa cum aşteptau într-o locuinţă specială înainte de venirea lui Christos, ele ar trebui acum să aştepte într-un alt loc decât acela unde se vor afla după înviere, adică în Cer.

După acest tur de orizont al ipotezelor, Toma dă soluţia sa: locuinţele sufletelor se deosebesc după diferitele stări în care se află. Toma foloseşte aici un termen: *status,* care cunoaşte un mare succes în secolul al XII-lea. Desemnează diferitele condiţii socio-profesio

nale ale oamenilor pe pământ, dar şi diferitele statute juridice, spirituale, morale ale indivizilor. Principala lui referinţă este cea de natură juridică. Se poate vedea aici influenţa dreptului asupra teologiei. Sufletele în stare de a primi, în momentul morţii, recompensa finală în bine se duc în Paradis, cele în stare de a o primi în rău se duc în Infern, cele încărcate doar de păcatul originar se duc în limbul copiilor. Sufletul a cărui stare nu-i îngăduie să primească răsplata finală se duce în Purgatoriu, dacă este din pricina persoanei, dar dacă este doar din pricina firii, se va duce în limbul Patriarhilor, însă acesta nu mai există de când Christos a coborât în Infern.

Iată cum justifică el această soluţie. Sprijinindu-se pe pseudoDionis şi pe Aristotel *(EXica,* II, 8, 14), afirmă că „nu există decât un singur fel de a fi bun, dar sunt multe cele de a fi rău”. Nu există aşadar decât un singur loc pentru răsplătirea binelui, dar mai multe pentru păcate.

Locuinţa demonilor nu este văzduhul, ci Infernul. Paradisul terestru se referă la lumea aceasta şi nu face parte din locuinţele de pe lumea cealaltă. Pedepsirea păcatului în viaţa aceasta nu se discută, deoarece ea nu-l scoate pe om din starea de merit sau de ne-merit. Întrucât răul nu se prezintă niciodată în stare pură fără să fie amestecat cu binele şi invers, pentru a ajunge la starea de beatitudine, binele suprem, trebuie să fii curăţat de orice rău şi, dacă acest lucru nu se întâmplă înainte de a muri, trebuie să existe, pentru această curăţare de toate păcatele, un loc după moarte. Acest loc este Purgatoriul.

Şi Toma adaugă că cei care sunt în Infern nu pot fi lipsiţi de orice uşurare, faptele bune săvârşite pe pământ pot aduce celor osândiţi o îndulcire a pedepsei. Aici, Toma îşi aminteşte, fără să-l citeze, de Augustin şi de ipoteza vinei „osânde mai uşor de îndurat”, formulată de acesta, „pentru cei ce nu sunt foarte păcătoşi”.

Există deci patru locuinţe deschise pe lumea cealaltă: Cerul, limbul copiilor, Purgatoriul şi Infernul, şi una închisă, limbul patriarhilor. Existenţa unui loc pentru spălarea păcatelor dvipă moarte nu este nicidecum pusă

la îndoială de el, însă nu caracterul ei intermediar îl interesează, ci existenţa temporară. Din perspectiva eternităţii, în care se situează el. nu există decât trei adevărate locuri pe lumea de dincolo: Paradisul ceresc, limbul copiilor, Infernul. Dintre toate sistemele scolastice, sistemul tomist este cel care are viziunea cea mai completă şi cea mai bogată asupra problemelor privitoare la locurile de pe lumea cealaltă, dar, totodată, este şi cel mai „intelectual”, cel mai depărtat de mentalitatea comună a epocii lui.

Chestiunea LXX tratează despre condiţia sufletului desprins de trup şi despre suferinţa la care este supus prin focul corporal. Corespunde acelei părţi (chestiunea XXXIII, articolul 3) din *Scriptura* care se ocupă de distincţia XLIV din cartea IV a *Sentinţelor* lui Petrus Lombardus. Toma

susţine, în această lucrare, concepţia despre un foc corporal.

Suplimentul prezintă aici o chestiune despre pedeapsa ce se trage doar de la păcatul originar, adică despre limbul copiilor, şi o chestiune despre Purgatoriu, pe care editorii ediţiei leonine59 o pun în appendice. Au desigur dreptate, deoarece proiectul lui Toma nu pare să introducă în acest loc dezvoltări care să rupă şirul expunerii despre sfârşitul sfârşitului în planul de ansamblu al *Summel* Eu voi trata însă despre aceasta, acum, de vreme ce cercetarea mea este centrată pe Purgatoriu.

Chestiunea despre Purgatoriu prezintă opt întrebări60.

1) Există oare un Purgatoriu după viaţa aceasta?

2) Sufletele sunt spălate de păcate în acelaşi loc unde sunt pedepsiţi cei osândiţi? 3) Pedeapsa din Purgatoriu este mai grea decât orice pedeapsă temporală din viaţa aceasta? 4) Pedeapsa aceasta este voluntară? 5) în Purgatoriu, sufletele sunt chinuite de demoni? 6) Păcatul mărunt, ca greşeală, este ispăşit prin pedeapsa purgatoare? 7) Focul purgator scapă sufletul de pedeapsă? 8) Sunt unii care scapă mai repede decât alţii de această pedeapsă?

156

Dreptatea lui Dumnezeu, răspunde Toma la prima întrebare, cere ca cel ce a murit după ce s-a căit de păcatele ce a săvârşit şi a primit iertarea, dar nu şi-a sfârşit penitenţa, să fie pedepsit după moarte. Aşadar, „cei ce neagă Purgatoriu] vorbesc împotriva dreptăţii divine: este o greşeală care îndepărtează de credinţă”. Apelul la Grigore din Nyssa pare o mişcare abilă în polemica împotriva grecilor. Apoi, Toma adaugă: „de vreme ce Biserica porunceşte să «ne rugăm pentru cei morţi ca să fie scăpaţi de păcate», ceea ce nu se poate spune decât despre cei ce se află în Purgatoriu, cei ce neagă Purgatoriul se împotrivesc autorităţilor Bisericii, sunt eretici”. Prin aceasta, se apropie de părerea lui Albert cel Mare.

La a doua întrebare. Toma răspunde printr-o geografie a lumii celeilalte, deosebită întrucâtva de topografia şi de argumentele prezentate la chestiunea XLIX pe care am văzut-o mai înainte. Această deosebire nu pare să-i fi stingherit pe autorii *Suplimentului,* dar este un motiv în plus pentru a trimite chestiunea în appendice, aşa cum au făcut şi editorii ediţiei leonine. Trebuie însă să examinăm şi cealaltă prezentare a localizării Purgatoriului. „Sfânta Scriptură nu spune nimic despre localizarea Purgatoriului", notează Toma, şi nu există argument raţional hotărâtor61. Dar, dacă ne luăm după declaraţiile sfinţilor şi revelaţiile făcute multor oameni vii, este probabil ca locul Purgatoriului să fie dublu. Potrivit „legii comune", locul Purgatoriului este un loc inferior (subteran), alăturat Infernului, şi acelaşi foc îi arde şi pe cei drepţi. În Purgatoriu, şi pe cei osândiţi, care se află totuşi într-un loc situat deasupra. Potrivit „dispensei", se vede că unii sunt pedepsiţi în diferite locuri de pe pământ, „fie spre învăţătura celor vii, fie pentru uşurarea celor morţi, aducând la cunoştinţa celor vii chinurile în care se zbat, ca să li le mai domolească rugându-se, făcând slujbe şi dând de pomană". Cu toate acestea, Toma respinge ideea ca spălarea de păcate să se facă în locurile unde s-a săvârşit păcatul. Este vădit preocupat.

şi aici, să reducă cât se poate de mult prezenţa strigoilor pe pământ62. În sfârşit, Toma respinge opinia celor care cred că, potrivit legii comune. Purgatoriul este situat deasupra noastră (adică în cer), deoarece sufletele din Purgatoriu, în ceea ce priveşte statutul lor, ar fi intermediare între noi şi Dumnezeu. Cu neputinţă, răspunde el, deoarece ele sunt pedepsite nu pentru ceea ce este superior în ele, ci pentru ceea ce este inferior. Argument foarte înşelător, aproape un joc de cuvinte, şi care aminteşte falsele etimologii îndrăgite de clericii medievali. Oricum, remarca aceasta este interesantă deoarece ea arată că Toma participă la «infernalizarea» Purgatoriului în secolul al XIII-lea, precum şi că existau

clerici ce credeau că Purgatoriul nu este subteran ci aproape celest. Aceştia sunt precursori ai lui Dante, care avea să înalţe muntele Purgatoriului pe pământ, către cer.

În ceea ce priveşte greutatea suferinţei în Purgatoriu (întrebarea a treia), Toma socoteşte că, atât pentru pedeapsa de a nu putea ajunge la beatitudine, cât şi pentru pedeapsa simţurilor, „oricât ar fi de mici, atât una cât şi cealaltă, depăşesc pedeapsa cea mai grea ce poate fi îndurată pe pământ". Asprimea *(acerbitas)* pedepsei din Purgatoriu nu provine de la cantitatea păcatului pedepsit, ci de la situaţia celui care este pedepsit, deoarece păcatul este pedepsit mai greu în Purgatoriu decât pe lumea aceasta. În mod vădit, Toma nu vrea să acrediteze ideea că ar putea exista o legătură cantitativă între păcatul comis pe lumea aceasta şi pedepsele suferite în Purgatoriu. Deşi stăruie asupra dreptăţii lui Dumnezeu, nu vorbeşte de proporţionalitate. Nu merge nicidecum pe calea unei contabilităţi a lumii celeilalte.

Socotind, ca răspuns la a patra întrebare, că pedeapsa din Purgatoriu este voluntară, nu fiindcă sufletele o doresc, ci fiindcă ele ştiu că acesta este mijlocul prin care pot fi mântuite, Toma respinge părerea celor care cred că sufletele din Purgatoriu sunt atât de absorbite de chinurile lor, încât nici nu ştiu că aşa se spală de păcate.

158

crezându-se osândite pe vecie. Sufletele din Purgatoriu ştiu vă vor fi mântuite.

Ca şi Albert cel Mare, Toma crede că sufletele, în Purgatoriu, nu sunt chinuite de demoni, dar că ei sunt de faţă şi că se uită cu plăcere la suferinţa lor. Este răspunsul la întrebarea a cincea. La a şasea şi la a şaptea, Toma răspunde că focul purgator spală într-adevăr păcatele mărunte, dar s-ar zice că, aici, consideră că focul de care este vorba este un foc metaforic. În privinţa aceasta, pare să împărtăşească ezitările sfântului Augustin.

În sfârşit, răspunzând afirmativ la întrebarea dacă unele suflete scapă mai repede decât altele din Purgatoriu

(schiţează cu acest prilej un comentariu la *I Corinteni,* III, 10 – 15) şi folosind de data aceasta cuvântul „proporţie", Toma vrea să evoce, prin asprimea pedepselor din Purgatoriu, atât intensitatea cât şi durata lor. Vrea cu siguranţă să evite instaurarea unei aritmetici vulgare despre timpul Purgatoriului.

Reluându-şi firul expunerii despre sfârşitul sfârşitului, autorii *Suplimentului* îl pun pe Toma să se ocupe, în chestiunea LXXI, de problemele privitoare la rugăciunile, slujbele şi pomenile pentru morţi cu ajutorul celei de a doua chestiuni din distincţia patruzeci şi cinci din *Scriptum* despre *cartea a IV-a* din *Sentinţe* a lui Lombardus. Este analiza cea mai aprofundată a acestei chestiuni, din câte cunosc eu, înainte de secolul al XTX-lea63. Aici, Toma răspunde la paisprezece întrebări: 1) Rugăciunile, slujbele şi pomenile făcute pentru un mort anume, pot folosi unui alt mort? 2) Morţii pot fi ajutaţi de faptele bune săvârşite de cei vii? 3) Rugăciunile, slujbele şi pomenile făcute de nişte păcătoşi pot fi de folos celor morţi? 4) Rugăciunile, slujbele şi pomenile făcute pentru morţi folosesc şi celor ce le fac? 5) Rugăciunile, slujbele şi pomenile folosesc celor osândiţi? 6) Folosesc celor ce se află în Purgatoriu? 7) Folosesc copiilor ce se află în limb? 8) Folosesc preafericiţilor? 9) Rugăciunea Bisericii, jertfele pe altar, pomana folosesc celor morţi? 10) Indulgenţele acordate de Biserică le sunt folositoare? 11) Cere

moniile de înmormântare le sunt de folos? 12) Rugăciunile, slujbele şi pomenile sunt mai folositoare celui cărora le sunt destinate decât altor morţi? 13) Rugăciunile, slujbele şi pomenile făcute pentru mai mulţi deodată sunt la fel de folositoare fiecăruia ca atunci când sunt destinate numai unuia singur? 14) Rugăciunile, slujbele şi pomenile comune sunt la fel de folositoare celui care nu le are decât pe acestea ca şi celor care, pe lângă acestea, beneficiază şi de rugăciuni, slujbe şi pomeni special destinate lor?

Iată, într-o ordine pe care cred că este bine să n-o schimb de teamă ca nu cumva să mă îndepărtez şi mai

mult de gândirea lui Toma, esenţialul răspunsurilor lui, mai ales în perspectiva Purgatoriului:

1. Actele noastre pot avea două urmări: dobândirea unei stări, de exemplu, o recompensă accidentală sau iertarea unei pedepse. Dobândirea unei stări nu se poate obţine decât prin merite proprii. De pildă, viaţa veşnică. În schimb, datorită „comuniunii sfinţilor" (*sanctorum communio),* pot fi dăruite fapte bune altora printr-un fel de donaţie: rugăciunile le aduc harul care, bine folosit, poate da viaţa veşnică, cu condiţia să se fi făcut vrednici de ea prin ei înşişi. Admirabil echilibru între meritul individual şi solidaritate, iubirea colectivă.

2. „Legătura de iubire ce-i leagă pe membrii Bisericii nu este valabilă doar pentru cei vii, ci şi pentru cei morţi care au murit în stare de iubire *(charitas)* … Morţii trăiesc în memoria celor vii… şi în felul acesta rugăciunile, slujbele şi pomenile făcute de cei vii pot fi de folos celor morţi". Totodată, Toma respinge opinia lui Aristotel potrivit căreia *(Etica,* I, 11) „nu există nicio comunicare posibilă între cei vii şi cei morţi". Însă acest lucru nu este valabil decât pentru relaţiile din viaţa civilă nu şi pentru cele din viaţa spirituală, întemeiată pe iubire, dragostea de Dumnezeu, „pentru care duhurile morţilor sunt vii". Este cea mai frumoasă expresie pe care am întâlnit-o despre legăturile dintre cei vii şi cei morţi raportate la Purgatoriu.

160

3. Da, chiar şi rugăciunile, slujbele şi pomenile făcute de păcătoşi sunt folositoare morţilor, deoarece valoarea acestor rugăciuni, slujbe şi pomeni depinde de condiţia defunctului nu de cea a celui viu. De altfel, ele operează întocmai ca sfintele taine, care sunt folositoare prin ele însele, fără nicio legătură cu cel care le face.

4. Ca fapte ce pot ajuta la ispăşirea pedepsei, rugăciunile, slujbele şi pomenile devin proprietatea defunctului, singurul care poate beneficia de ele, dar ca mijloace de a căpăta viaţa veşnică, ţinând seama de iubirea din care pornesc, ele pot fi de folos şi celui care le primeşte şi celui care le oferă.

5. Da, potrivit unor anumite texte (cu precădere *II Macăbeii* XII, 40). rugăciunile, slujbele şi pomenile pot folosi celor osândiţi, însă Toma crede că osândirea trebuie înţeleasă în sens mai larg şi că ea se referă în primul rând la pedeapsa din Purgatoriu. Oricum, totul ţine de o minune şi nu trebuie să se petreacă decât rar de tot (poate că acesta a fost cazul împăratului Traian). În trecere, Toma respinge ideile lui Origene, Prevostin, ale discipolilor lui Gilbert de la Poree şi Guillaume d'Auxerre. Şi respinge din nou, foarte explicit de data aceasta, orice idee de proporţionalitate, chiar dacă se sprijină pe un citat din Grigore cel Mare.

6. Rugăciunile, slujbele şi pomenile folosesc celor care se află în Purgatoriu şi cărora le sunt special destinate, deoarece Augustin a spus că rugăciunile, slujbele şi pomenile se adresează celor care nu sunt nici foarte buni nici foarte răi. Înmulţirea rugăciunilor, a slujbelor şi a pomenilor poate anihila pedeapsa din Purgatoriu.

7. Aceste rugăciuni, slujbe şi pomeni nu sunt necesare pentru copiii morţi nebotezaţi, care nu se află în stare de graţie, deoarece ele nu pot schimba starea defuncţilor.

8. Nu sunt necesare nici pentru cei preafericiţi de vreme ce rugăciunile, slujbele şi pomenile sunt un ajutor care nu se potriveşte cu cel căruia nu-i lipseşte nimic.

161

9. Rugăciunile, slujbele şi pomenile sunt folositoare numai dacă există legătura de iubire *(chariias)* între „cei vii şi cei morţi". Faptele cele mai folositoare sunt *pomana,* ca principal efect al iubirii, *rugăciunea,* cea mai bună potrivit intenţiei, şi *slujba* în biserică, deoarece Euharistia este izvorul iubirii şi este singura sfântă taină a cărei eficacitate poate fi comunicată. Slujbele cele mai folositoare sunt cele care conţin rugăciuni speciale pentru cei morţi, însă intensitatea cucerniciei celui ce o face sau care cere să fie făcută este esenţială. Postul este şi el folositor, dar în mai mică măsură, deoarece el este

exterior. Tot astfel, arderea lumânărilor şi a uleiului, propovăduită de sfântul Ioan Damaschinul.

10. Da, indulgenţa se aplică morţilor deoarece „nu este niciun motiv ca Biserica să poată transfera meritele comune, sursă a indulgenţelor, celor vii şi nu celor morţi”. În privinţa aceasta, Toma nu este destul de vigilent. Este în prea mare măsură „om al Bisericii”.

11. Toma este încă şi mai liberal decât Augustin de la care se reclamă în ceea ce priveşte utilitatea ceremoniilor funebre. Augustin spunea că „tot ce se face pentru corpul defuncţilor nu le slujeşte în niciun fel pentru viaţa veşnică, nefiind decât o datorie omenească” 64. Pentru Toma, ceremonia înmormântării poate folosi indirect morţilor, deoarece este un prilej de fapte bune spre folosul Bisericii şi al celor săraci, şi îndemn la rugăciune pentru folosul celui mort. Mai mult chiar, îngropând un defunct într-un sanctuar, sau într-un loc sfânt, dacă lucrul acesta nu este făcut doar din zădărnicie, poate să-i atragă mortului ajutorul sfântului în apropierea căruia a fost îngropat. În privinţa aceasta, Toma este omul vremii sale şi al ordinului din care face parte. Dominicanii (şi franciscanii) primesc şi chiar atrag mormântul laicilor (mai ales al celor puternici şi al celor bogaţi) în bisericile şi cimitirele lor şi laicii caută din ce în ce mai mult favoarea de a beneficia de mormânt în bisericile rezervate până atunci clericilor şi călugărilor, însă cel mai interesant în acest articol este poate faptul

că sfântul Toma, sprijinindu-se pe un verset din sfântul Pavel (Efeseni, v, 29): „Căci nimeni nu şi-a urât vreodată trupul lui”, declară că **„trupul,** făcând parte din natura omului, este firesc ca omul să-l îndrăgească”. Suntem departe, aici, de dispreţul monastic tradiţional faţă de trup „acest dezgustător înveliş al sufletului” 65.

12. În pofida comuniunii sfinţilor, Toma socoteşte că rugăciunile, slujbele şi pomenile folosesc în primul rând celor cărora le sunt destinate, nu altora, deoarece pentru el contează în primul rând intenţia celui viu care le săvârşeşte, cel mort nemaiputându-se face vrednic de ele.

Nu se lasă convins de argumentul potrivit căruia cei bogaţi pot fi ajutaţi mai mult prin acest sistem individual, în Purgatoriu, decât cei săraci. Ispăşirea pedepsei, răspunde el, nu înseamnă aproape nimic pe lângă stăpânirea împărăţiei cerurilor, iar acolo cei săraci au întâietate.

13. „Cel ce se roagă nu poate, cu o aceeaşi rugăciune, să-i ajute la fel de bine pe mai mulţi ca pe unul singur”. Toma înclină aici, în mod hotărât, către individ, dacă nu către individualism.

14. „Se poate crede că, datorită milosteniei divine, prisosul de rugăciuni, slujbe şi pomeni cu anumită destinaţie, prisosind celor cărora le sunt destinate, este dat altor defuncţi pentru care nimeni nu face asemenea fapte bune, dar care au nevoie de ajutor”.

De-a lungul acestor chestiuni, Toma s-a arătat tot timpul interesat de problema datoriilor, de transferul de bunuri. Foloseşte un vocabular împrumutat de la terminologia juridico-economică. Toma refuză contabilitatea lumii celeilalte, dar nu înlătură anumite tranzacţii care amintesc mai curând mediul micilor nobili îndatoraţi decât pe acela al negustorilor. Este nevoie să spunem că gândirea lui rămâne întotdeauna, în esenţă, religioasă? Este preocupat mai departe mai mult de stări decât de lucruri, de condiţii decât de locuri, de a fi decât de a avea.

163

Rămâne să completăm sau să nuanţăm expunerea din *Supliment* cu ajutorul a două pasaje din operele autentice ale sfântului Toma, care permit şi înţelegerea evoluţiei gândirii sale despre un anumit aspect, pornind de la *Scriptura* asupra *Sentinţelor* lui Petrus Lombardus.

În partea – care este cea mai importantă – din *Summa teologică* scrisă de Toma însuşi, semnalez două pasaje unde este vorba despre Purgatoriu.

În articolul VIII din chestiunea LXXXIX din partea întâi a *Summei,* Toma vorbeşte despre apariţia morţilor, despre strigoi. Subliniază că apariţiile acestea trebuie puse în rândul minunilor lui Dumnezeu, care îngăduie ca ele să

se facă fie cu ajutorul îngerilor celor buni fie cu ajutorul demonilor. Toma compară apariţiile acestea cu cele ce se produc în vis şi subliniază că, şi în unele şi în celelalte, ele se pot petrece fără ştirea morţilor, care sunt totuşi conţinutul lor. De fapt, Toma nu evocă Purgatoriul – deşi vorbeşte despre slujbele, rugăciunile şi pomenile pentru cei morţi – şi, în mod ciudat, nu pomeneşte de cazul special al acelor strigoi care în mod vădit sunt conştienţi de soarta lor şi de situaţia lor de strigoi, de vreme ce vin şi se roagă fierbinte de cei vii să le facă rugăciuni, slujbe şi pomeni. Se simte din nou neliniştea lui Toma pricinuită de aceşti vagabonzi de pe lumea cealaltă, al căror număr caută să-l restrângă cât se poate de mult, limitându-le totodată şi. independenţa. Depind întru totul de Dumnezeu şi nu pot căpăta îngăduinţa de a ieşi din locuinţa sau din temniţa lor decât „printr-o dezlegare specială din partea lui Dumnezeu” *(per specialem Dei dispentationem).* La drept vorbind, pentru cercetarea noastră, lucrul cel mai interesant este că Toma, aici, repune teoriile sale despre sufletul desprins (de trup) în cadrul unei reflecţiuni despre locuri şi distanţe *(distanţia localis,* articolul VII din chestiunea LXXXIX). Depărtarea este o piedică pentru cunoaştere? Demonii sunt ajutaţi de rapiditatea şi sprinteneala cu

care se mişcă *(celeritas motus, agilitas motus)?* Distanţă spaţială, deosebit de importantă pentru lumina divină, dar şi distanţă temporală, deoarece sufletele desprinse (de trup) pot oare cunoaşte viitorul? Aşadar, Toma, chiar dacă este reticent faţă de o spaţializare „vulgară” a situaţiilor de pe lumea cealaltă, este conştient de importanţa unei gândiri abstracte despre loc şi timp, legate unul de celălalt, dar după sisteme diferite: deoarece distanţa spaţială şi distanţa temporală nu au aceeaşi „raţiune” 66.

La articolul XI din chestiunea VII din *de Mala (Despre Rău,* 1266 – 1267), Toma s-a întrebat din nou dacă păcatele mărunte sunt iertate în Purgatoriu. Răspunsul său

este bineînţeles afirmativ, dar scopul lui este să demonstreze că între păcatul de moarte şi păcatul mărunt nu este o diferenţă de gravitate ci o diferenţă de natură. Pe de altă parte, el revine asupra problemei greşelii şi a pedepsei. În *Scriptum,* în legătură cu cartea a IV-a a *Sentinţelor,* socotise, ca şi Lombardus, că „pe lumea cealaltă, păcatul mărunt este spălat, ca greşeală, prin focul din purgatoriu, celui ce moare în stare de graţie, deoarece această pedeapsă, fiind oarecum voluntară, are virtutea de a ispăşi orice greşeală compatibilă cu graţia sanctificantă". Însă în *De malo,* „păcatul mărunt nu mai există în Purgatoriu ca greşeală: de îndată ce sufletul s-a desprins de trup, un act de iubire desăvârşită îi şterge greşeala, din care nu mai rămâne decât pedeapsa de ispăşit, sufletul aflându-se într-o stare în care nu este cu putinţă să capete o micşorare sau o iertare a acestei pedepse67".

Pe Toma îl interesează întotdeauna păcatul, condiţia sufletului, nu contingenţele unui loc tranzitoriu despre care, în cele din urmă, se mulţumeşte să afirme că există, deoarece este în Credinţa şi autoritatea Bisericii şi este conform cu demonstraţiile raţionale ale legăturilor dintre Dumnezeu şi om.

165

REFUZUL PURGATORIULUI

1. Ereticii

Opunându-se scolasticii, care aprobă Purgatoriul, ereticii şi grecii îl refuză.

Opoziţia ereticilor se manifestă atât pe plan teoretic cât şi pe plan practic, aşa cum se va vedea mai departe. Ea îşi are rădăcinile într-o veche şi neînduplecată respingere care, aşa cum am văzut, a contribuit, la sfârşitul secolului al XII-lea, să-i facă pe ortodocşi să formuleze mai limpede existenţa Purgatoriului. Refuzate de ereticii din Arras, în

1025, rugăciunile, slujbele şi pomenile pentru morţi vor fi refuzate, în 1143 – 1144, şi de cei din Köln, împotriva cărora stareţul Eberwin din Steinfeld îl cheamă în ajutor pe sfântul Bernard: „Nu admit că există un foc purgator după moarte, ci spun că sufletele se duc numaidecât în odihna sau în osânda veşnică atunci când părăsesc pământul, potrivit cuvintelor lui Solomon: «oriîncotro ar cădea copacul, fie spre *miazăzi* fie spre miazănoapte, în locul unde cade, acolo rămâne» *[Eclesiostul* 11, 3) 68”.

Probabil că, pe vremea când, aşa cum am văzut, Bernard din Fonteaude arată, vorbind împotriva valdenzilor, noua structură a lumii celeilalte, o *Summă împotriva ereticilor,* greşit atribuită lui Prevostin din Cremona, dar care, aşa cum spun editorii ei, trebuie să dateze de la sfârşitul secolului al XII-lea, menţionează ostilitatea ereticilor numiţi *pasagini* faţă de rugăciunile pentru morţi şi, cu acest prilej, vorbeşte şi despre Purgatoriu, întrucât, în acest text, Purgatoriul există, dar defuncţii sunt încă împărţiţi în patru categorii, şi nu în trei, ultimii ani din secolul al XII-lea par o datare pertinentă69.

La refuzul pasaginilor. *Summa* dă „soluţia” următoare, care este foarte aproape de ideile lui Augustin:

166

Ne rugăm pentru cei vii, oricât de râi ar fi ei. căci nu ştim dacă vor fi osândiţi sau aleşi. Însă ne rugăm mai ales pentru fraţii noştri şi pentru morţi; nu pentru cei foarte buni. căci ei nu au nevoie de aşa ceva, nici pentru cei foarte râi, căci aceasta nu le mai slujeşte la nimic, ci pentru cei potrivit de buni, care sunt în Purgatoriu, nu ca să se facă mai buni, ci ca să scape mai repede, şi pentru cei potrivit de râi. nu ca să fie mântuiţi, ci ca să fie pedepsiţi mai puţin

70

Cronica lui Ralph, stareţul mănăstirii cisterciene din Coggeshall (în Anglia) între 1207 şi 1218, evocând o întâmplare din tinereţea lui Gervasius din Tilbury, pomeneşte de ideile ereticilor cărora li se spunea publicani71, răspândiţi în mai multe regiuni din Franţa,

mai ales la Reims, unde sunt amestecaţi într-o întâmplare de vrăjitorie, între 1176 – 1180: „Susţin că pruncii nu trebuie botezaţi înainte de a fi ajuns la vârsta înţelegerii; adaugă că *nu trebuie să se facă rugăciuni pentru morţi,* nici să se ceară ajutorul sfinţilor. Condamnă căsătoria, predică virginitatea ca să-şi ascundă desfrâul. Nu mănâncă lapte şi niciun aliment care vine de la el, precum şi orice hrană produsă prin coit. *Nu cred în focul purgator după moarte, dar socotesc că, de îndată ce sufletul este eliberat, se duce numaidecât la odihnă sau la osândă72”.*

În secolul al XIII-lea, aproape toate tratatele despre erezie şi eretici socotesc respingerea Purgatoriului ca una din greşelile celor mai multe din aceste secte (adesea prost deosebite de către autorii „ortodocşi”), în special valdenzii. Într-un tratat pentru predicatori – despre care voi mai vorbi –, redactat de dominicanul Étienne de Bourbon în anii dinaintea morţii sale (1261), se spune despre valdenzii din regiunea Valence (Dauphine), pe la 1235: „Ei spun că nu există pedeapsă purgatoare în afară de cea de pe lumea aceasta. Pentru morţi, nici slujbele Bisericii nici altceva din cele ce se pot face pentru ei nu le sunt de folos73”. Anselm din Alexandria (Italia de nord), inchizitor dominican, a redactat, între

1266 şi 1270, un tratat în care se sileşte să-i deosebească pe valdenzi de catari, iar printre valdenzi, pe cei din Lombardia şi pe cei de peste munţi (Sărmanii din Lyon). Printre credinţele împărtăşite de ambele grupuri de valdenzi, el pune negarea Purgatoriului: „Ca şi cei de peste munţi, lombarzii nu cred în Purgatoriu, în jurământ, în dreptul justiţiei… Şi, atât pentru unii cât şi pentru ceilalţi, Purgatoriul nu există. Nu se câştigă nimic mergând la mormintele sfinţilor, închinându-ne la sfânta cruce, ridicând biserici, spunând rugăciuni, făcând slujbe sau dând de pomană pentru cei morţi74”.

Acelaşi lucru în vestitul *Manual ăi Inchizitorului,* scris de dominicanul Bernard Gui, rod al unei lungi experienţe, consemnată pe la sfârşitul vieţii sale, adică ia

începutul secolului al XIV-lea: „Valdenzii neagă că ar exista un Purgatoriu pentru suflete după această viaţă, şi, prin urmare, afirmă că rugăciunile, pomenile, slujbele şi alte fapte cucernice ale credincioşilor spre binele celor morţi nu slujesc la nimic”. Şi adaugă: „(Valdenzii) spun şi îi învaţă pe adepţii lor că adevărata penitenţă şi Purgatoriul pentru păcate nu pot avea loc decât în lumea aceasta, nu în cealaltă... Tot astfel, ei cred că sufletele, când se desprind de trup, se duc direct în Paradis, dacă trebuie să fie mântuite, sau direct în Infern, dacă trebuie să fie osândite, şi nu există alt loc (locuinţă) după viaţa aceasta în afară de Cer sau de Infern. Spun de asemenea că rugăciunile pentru morţi nu le ajută acestora în niciun fel, de vreme ce cei ce se află în Paradis nu au nevoie de ele, iar pentru cei ce se află în Infern nu există odihnă75”.

Atitudinea catarilor faţă de Purgatoriu pare să fi fost mai complexă. Voi reveni asupra acestui lucru. Documentele privitoare la credinţele concrete, mai ales la Montaillou, ne prezintă o poziţie destul de confuză şi de nuanţată. Textele teoretice examinate aici insistă, în general, asupra unei atitudini negative în ceea ce priveşte Purgatoriul. În 1250, *in Summa asupra catarilor şi a sărmanilor din Lyon (Summa de Catharis et pauperibus*

de Lunduno), Rainerius Sacconi, un eretic convertit de către Petrus din Verona, devenit dominican şi episcop ca şi acesta, scăpat din atentatul care l-a costat viaţa pe Petrus (devenit numaidecât pentru Biserică sfântul Petru Martirul) scrie: „A doua lor greşeală este aceea de a socoti că Dumnezeu nu dă nicio pedeapsă purgatoare, deoarece ei nu recunosc Purgatoriul, nici vreo pedeapsă temporară, deoarece ea este dată de diavol în viaţa aceasta76”.

Despre catari, zişi italieni, botezaţi albanieni sau albanezi (termen transformat adesea în albigenzi), o mică summă anonimă, scrisă probabil de un franciscan între 1250 şi 1260, spune că nu numai că nu cred în Purgatoriu, dar nici în Infern, deoarece acesta n-a fost creat de Dumnezeu, care, cum spune Facerea, a creat lumea, ci de

Lucifer. În această perspectivă, „ei spun că nu există foc purgator nici Purgatoriu77”.

2. Grecii

Dacă, la nivelul pastoralei şi al polemicii, Biserica, aşa cum s-a văzut, a adoptat şi precizat credinţa într-un loc de spălare a păcatelor după moarte, Purgatoriul, datorită luptei dusă de ea, la sfârşitul secolului al XII-lea, împotriva ereticilor ce nesocoteau răscumpărarea după moarte, primele formulări dogmatice ale Bisericii latine despre Purgatoriu au fost determinate de discuţiile de ordin teologic şi de negocierile între membrii ierarhiilor ecleziastice latină şi greacă, în secolul al XIII-lea. Teoria a încununat la vârf practica de la bază, Purgatoriul s-a născut din aspiraţii, dar şi din lupte.

De la ruptura din 1054, sfârşitul procesului de adâncire a despărţirii dintre creştinismul latin şi creştinismul grec, început cel mai târziu în secolul al IV-lea78, discuţiile şi tratativele în vederea unificării celor două Biserici n-au lipsit. Chestiunea lumii celeilalte nu jucase niciun rol în aceste discuţii. Biserica greacă, care fusese

totuşi la originea elaborării doctrinale ce avea să ducă la Purgatoriu, nu dezvoltase aceşti germeni. Se mărginea cu o vagă credinţă în posibilitatea unei răscumpărări după moarte şi într-o practică, prea puţin deosebită de cea latină, a rugăciunilor şi a slujbelor pentru morţi. Dar, întrucât credinţa latină în naşterea unui al treilea loc pe lumea cealaltă şi în remanierea profundă a geografiei lumii celeilalte se dezvoltă tot mai mult, problema Purgatoriului apare în primul plan al discuţiilor şi al disensiunilor. Cea dintâi fază a dezbaterii s-a referit, în esenţă, la problema focului din Purgatoriu.

Ca să rămânem la secolul al XIII-lea, trebuie mai întâi să amintim că, în prima lui jumătate, tratativele, în afară de dificultăţile religioase propriu-zis, se lovesc în primul rând de un obstacol politic. Papalitatea susţine imperiul latin întemeiat la Constantinopol de către a patra cruciadă,

în 1204, pe când grecii nu-l recunosc decât pe împăratul bizantin retras la Niceea.

În vreme ce se petrec toate acestea, apare problema Purgatoriului. Cum spune, glumind, dar pe drept cuvânt, părintele Daniel Stieron: „Focul! Vai, da, există şi focul Purgatoriului, care, peste un an, avea să înfierbânte spiritele. Din Apulia, unde scânteia a ţâşnit în noiembrie 1235, văpaia va ajunge până la tronul patriarhal, dacă este adevărat că Germain II, interpelat în noua dezbatere, a scris un act pe această temă, un subiect atât de arzător, care va lăsa urme greu de şters79...”

De fapt, prima urmă importantă a dezbaterii dintre greci şi latini privitoare la Purgatoriu este cu foarte puţin anterioară. Este vorba despre relatarea unei controverse în care, la sfârşitul anului 1231, în mănăstirea grecească din Casole, aproape de Otranto, Ghiorghi Bardanes, mitropolit de Corfu, se înfruntă cu unul din trimişii papei, franciscanul Barthélemy. Relatarea, probabil incompletă, este făcută de prelatul grec. El declară, mai întâi, că fraţii Minoriţi „propovăduiesc doctrina cea greşită cum că ar exista un foc purificator *(nvp* Kabapxfipiov} vinde sunt aduşi cei ce mor după ce s-au spovedit, dar care nu au

170

avut timp să facă penitenţă pentru păcatele săvârşite, şi sunt spălaţi de păcate înainte de Judecata de Apoi, dobândind, înainte de aceasta, eliberarea de pedeapsă” 80. Autoritatea invocată de franciscani este cea a „sfântului Grigore Dialogul”, adică Grigore cel Mare, botezat astfel de către greci pentru a-l deosebi de numeroşii alţi Grigore.

Se pare că discuţia s-ar fi desfăşurat în felul următor:

Chestiunea pusă de latin, care se numea Barthélemy, era cam aceasta:

„Vreau să aflu de la voi, grecilor, unde se duc sufletele celor care au murit fără să facă penitenţă şi care nu au avut timp să împlinească epitimiile81 poruncite de duhovnicii lor”.

Noi, grecii, răspundem:

„Sufletele morţilor nu se duc, de aici, în Infernul cel

veşnic, deoarece cel ce trebuie să judece tot universul n-a sosit încă, însoţit de alaiul lui, pentru a deosebi pe cei drepţi de cei păcătoşi, ci se duc în nişte locuri întunecoase care arată câte ceva din caznele la care aceşti păcătoşi trebuie supuşi. Căci, după cum pentru cei drepţi au fost pregătite mai multe lăcaşuri în casa Tatălui, potrivit cuvântului Mântuitorului82, tot astfel există şi diferite pedepse pentru păcătoşi”.

Latinul:

„Noi nu avem această credinţă, însă noi credem că există un anumit foc «purgator», adică83 foc ce purifică, şi că, prin acest foc, cei ce trec din lumea aceasta fără a se căi, ca hoţii, preacurvarii, ucigaşii şi toţi cei care săvârşesc păcate mărunte, suferă în acest foc (purificator) un timp oarecare şi se spală de petele păcatelor lor, şi apoi scapă de pedeapsă”.

„Dar, minunatul meu prieten, am spus eu, cel ce crede în asemenea lucruri şi îi învaţă şi pe alţii mi se pare a fi un desăvârşit partizan al lui Origene. Într-adevăr, Origene şi cei ce-l urmează au preconizat doctrina despre sfârşitul Infernului, şi chiar şi demonii.

171

după câţiva ani, vor obţine iertarea şi vor scăpa de pedeapsa veşnică. Apoi, nu ai decât să faci apel la înţelepciunea ta gândindu-te la cuvintele Evangheliei date de Dumnezeu, de vreme ce Dumnezeu spune că aceştia: cei drepţi, vor învia pentru viaţă, pe când păcătoşii vor învia pentru judecată84”. Şi apoi: „Depărtaţi-vă de mine, mergeţi către focul exterior şi veşnic, pregătit pentru diavol şi pentru îngerii săi85!” Şi în altă parte: „acolo va fi plânsul şi scrâşnirea dinţilor86”, şi acolo „viermele lor nu moare şi focul nu se stinge87”.

De vreme ce Dumnezeu îndreaptă atâtea ameninţări,

şi atât de grele, împotriva celor ce pleacă din viaţa aceasta cu fapte rele şi cu păcate ce n-au fost spălate (prin penitenţă), cine se va încumeta să spună că există un foc purificator şi un sfârşit al pedepsei înainte de judecata Judecătorului? Dar dacă ar fi posibil, în vreun fel oarecare, ca cei ce pleacă din această lume, vinovaţi de orice păcat ar fi, să fie smulşi înainte (de Judecata de Apoi) caznelor, ce l-ar fi putut împiedica pe prea-credinciosul şi iubitul de Dumnezeu Avraam să-l scoată din focul ce nu se stinge pe bogătaşul cel fără de milă, când acesta se cerea, în cuvinte în stare să înduioşeze adânc, doar o picătură de apă de pe vârful degetului, ca să se răcorească, dar el a auzit: „Fiule, în viaţa ta, tu ţi-ai luat lucrurile bune, şi Lazăr şi-a luat pe cele rele; acum, aici, el este mângâiat, iar tu eşti chinuit” 88. Şi arăta că, între el şi Lazăr cel sărac, există o prăpastie de netrecut.

Dar cum fratele minorit asculta toate acestea fără să se lase convins şi îşi astupa urechile, i-am arătat textele sfinţilor părinţi, inspirate de Dumnezeu, privitoare la sfânta Scriptură, ca, în faţa autorităţii celui mai înalt stăpân, să renunţe la împotrivire.

Autorităţile scripturare nu l-au clintit pe franciscan şi fiecare a rămas pe poziţiile lui.

172

PRIMA DEFINIŢIE PONTIFICALA A PURGATORIULUI (1254)

În ultimii ani ai pontificatului lui Inocenţiu al IV-lea, atmosfera discuţiilor dintre greci şi latini s-a modificat şi s-a putut crede că se îndreptau către o înţelegere când, în 1254, papa a murit. Cu câteva săptămâni înainte de a muri, la 6 martie 1254, pontiful trimisese legatului său pe lângă greci, în Cipru, cardinalul Eu de de Chiteauroux, o scrisoare oficială *(sub catholicae),* care marchează una din datele importante ale istoriei Purgatoriului. Papa, socotind că există suficient de multe puncte comune între greci şi latini, şi lăsând la o parte chestiunea spinoasă a

momentului trecerii prin focul purgator, înainte sau după învierea morţilor, cere, într-un fel care, la drept vorbind, este destul de autoritar, ca grecii să subscrie la o definire a *Purgatoriului:*

De vreme ce Adevărul afirmă, în Evanghelie, că, dacă cineva îl huleşte pe Sfântul-Duh, păcatul nu-i va fi iertat nici pe lumea aceasta nici pe cealaltă: prin care ne este dat a înţelege că unele greşeli sunt iertate în lumea aceasta, iar altele în cealaltă lume; de vreme ce şi Apostolul declară că lucrarea fiecăruia, oricare ar fi ea, va fi încercată prin toc şi că, dacă arde, lucrătorul va suferi pierderea ei, însă el însuşi va fi mântuit, ca prin foc; de vreme ce grecii, ei înşişi, se spune, cred într-adevăr şi fără şovăială că sufletele celor care nor primind penitenţa fără să fi avut timp s-o împlinească, sau care mor fără păcate de moarte, dar care sunt vinovaţi de (păcate) mărunte sau neînsemnate, sunt spălaţi după moarte şi pot fi ajutaţi de rugăciunile şi slujbele Bisericii, noi ţinând seamă că grecii susţin că nu află la învăţaţii lor niciun cuvânt propriu şi nume pentru a desemna locul acestei spălări de păcate, şi că, pe de altă parte, potrivit tradiţiei şi autorităţii sfinţilor Părinţi, numele acesta este Purgatoriul, vrem ca pe viitor această

173

expresie să fie folosită şi de ei. Căci, în focul acesta temporar, păcatele, desigur nu crimele şi păcatele capitale, care n-au fost iertate mai înainte prin penitenţă, ci păcatele uşoare şi neînsemnate sunt spălate; dacă nu au fost iertate în timpul vieţii, ele împovărează sufletul după moarte89.

Această scrisoare este actul de naştere doctrinală a Purgatoriului ca loc.

AL DOILEA CONCILIU DE LA LYON ŞI PURGATORIUL (1274)

Un al doilea pas a fost făcut de cel de al doilea conciliu de la Lyon, în 1274.

Se cuvine poate să evocăm mai întâi unul din numeroasele episoade care au marcat negocierile,

amestecate cu polemici, dintre greci şi latini, în al treilea sfert al secolului al XIII-lea.

În 1263, Toma de Aquíno a fost chemat să-şi spună părerea ca expert în polemica împotriva grecilor. Niccolò de Durazzo, episcop de Crotona, „învăţat în latină şi greacă", scrisese un *Pamflet despre procesiunea SJăn-tului-Duh şi a Sfintei-Treimi împotriva greşelilor săvârşite de greci (Libellus de processione sputus sancti et dejpde trinitatis contre errores Graecorum).* O copie în limba latină a fost trimisă, în 1262, papei Urban al IV-lea, care a cerut părerea lui Toma de Aquíno. *Libellus,* care se ocupa în primul rând de *JUioque,* voia să demonstreze că grecii din secolul al XIII-lea nu erau credincioşi nici măcar faţă de sfinţii Părinţi ai Bisericii greceşti, care se pare că propovăduiseră aceleaşi doctrine ca latinii. De fapt, *Libellus* era o adunătură90 de falsuri, de falsificări şi de false atribuiri. Papalitatea se gândea totuşi să facă din el un document de bază pentru negocierile cu grecii. Toma de Aquíno a încercat, se pare, „un sentiment

neplăcut" citind *Libellus.* Nu a pus la îndoială autenticitatea textelor citate de *Libellus,* dar a contestat validitatea unora dintre ele şi a preferat adesea să facă apel la alte autorităţi. Influenţa exercitată de *Libellus* n-a scăzut-o totuşi pe aceea a lucrării *Contra errores Graecorum* (împotriva greşelilor grecilor) scrisă de Toma de Aquíno în vara lui 1263, la Orvieto, şi care, pentru latini, a devenit un arsenal de argumente împotriva grecilor91. Esenţialul, treizeci şi două de capitole, se referă la procesiunea Sfântului-Duh în Trinitate, în timp ce celelalte şapte scurte capitole sunt consacrate, cinci, întâietăţii papalităţii de la Roma şi, două, consacrării azimei pentru euharistie şi Purgatoriului. Toma susţine existenţa Purgatoriului în acelaşi fel ca şi în *Suplimentul* la *Summa teologică* pe care l-am văzut.

Cu toate acestea, situaţia politică ce se crease imediat după reluarea Constantinopolului de către greci, în 1261, şi a restabilirii Imperiului bizantin în aparenta lui

integritate, a dus la o încercare de împăcare între latini şi greci. Încheiată, în 1274, cu cel de al doilea conciliu de la Lyon92.

Unirea latinilor şi a grecilor era dorită, din motive politice, de către papa Grigore al X-lea, care vedea în ea una din condiţiile prealabile necesare succesului cruciadei pe care voia s-o organizeze, şi de către împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul, care voia nu numai să evite un eventual atac al lui Carol de Anjou, ci şi să reia, cum bine a arătat Gilbert Dagron, o mare politică tradiţională de „legătură organică între Occident şi Orient".

Discutată în ambiguitate şi fără să meargă la miezvil lucrurilor, bazileul forţând mâna ierarhiei greceşti, unirea a fost proclamată la 16 ianuarie 1275, după ce patriarhul Iosef I, care se opusese, a fost descăunat. Avea să rămână literă moartă. Însă ea a permis Purgatoriului să se instaleze mai bine în Biserica latină. Formula reţinută a fost un compromis care fusese pus la punct de papa Clement al IV-lea, într-o scrisoare trimisă la 4 martie 1276 împăratului Mihail al VIII-lea. A fost reluată de o

L

scrisoare a lui Grigore al X-lea către Mihail Paleologul, din 24 octombrie 1272, şi de profesiunea de credinţă pe care împăratul a trimis-o ca răspuns, în martie 1274. A devenit o anexă a constituţiei *Cum sacrosancta* a conciliului, promulgată, cu uşoare modificări de redactare, la 1 noiembrie 1274. Iată conţinutul ei:

Dar, din pricina unor greşeli, introduse de unii din neştiinţă şi de alţii din răutate, ea (Biserica romană) spune şi proclamă că cei care cad în păcat după botez nu trebuie să fie rebotezaţi, ci, printr-o adevărată penitenţă, să-şi capete iertarea păcatelor. Dacă, făcând o adevărată penitenţă, mor în iubire înainte de a fi ispăşit, prin roade vrednice ale penitenţei, cele comise sau omise, sufletele lor, aşa cum ne-a explicat fratele Ioan, sunt curăţate după moarte şi prin chinuri *purgatoare* sau *purificatoare* şi,

pentru uşurarea acestor chinuri, le sunt de folos faptele credincioşilor care sunt în viaţă, adică slujbele, rugăciunile, pomenile şi celelalte fapte cucernice pe care credincioşii au obiceiul să le ofere celorlalţi credincioşi potrivit regulilor Bisericii. Sufletele celor care, după ce au primit botezul, nu s-au întinat de niciun păcat, ca şi cele care, după ce s-au întinat, au fost purificate în timp ce se aflau în trup sau, după ce s-au întinat de păcate, au fost purificate fie în timp ce se aflau în trup fie după ce au fost desprinse de trup, aşa cum s-a spus mai înainte, sunt numaidecât primite în

93

cer

Textul este mai puţin avansat decât scrisoarea lui Inocenţiu al IV-lea, scrisă cu douăzeci de ani mai înainte. Este vorba de *„poienis purgatoriis seu catharteriis”*, cuvântul grecesc latinizat corespunzând cuvântului latin pe care grecii îl elenizaseră. Însă cuvântul *purgatorium,* purgatoriul, nu apare. Nu este vorba *nici de loc, nici de foc.* Retragerea aceasta să provină oare numai de la ostilitatea grecilor, sau poate şi de la reticenţele anu

176

mitor medii teologice occidentale? Nu este imposibil. Cu atât mai mult cu cât unele documente lasă să se creadă că cel puţin în cancelaria imperială bizantină lumea era gata să accepte cuvântul *purgatoriu*. În profesiunile de credinţă trimise de Mihail al VIII-lea, în 1277, papilor Ioan al XXI-lea, apoi Nicolae al III-lea, pot fi citite pedepsele *purgatoriului* sau *ale purificatorului* atât în versiunea latină (*poienis purgatorii seu catharterii)* cât şi în versiunea greacă (tioiv-Tg noupyatopi ou *rytoi* tea Oaptriptou). La fel şi în profesivmea de credinţă a lui Andronic al II-lea, peste câţiva ani. Se poate de asemenea presupune că la conciliul de la Lyon s-a editat o formulă pierdută care relua termenii din scrisoarea lui Inocenţiu al IV-lea, din 1254, şi nu din aceea a lui Clement al IV-lea, din 126794.

PURGATORIU ŞI MENTALITĂŢI: ORIENT ŞI

Partea importantă se află în altă parte.

Mai întâi, aşa cum bine a văzut A. Michel, „din punct de vedere dogmatic, textul impus grecilor reprezintă doctrina catolică. Este echivalentul unei definiţii *ex cathedra93"* şi prima proclamare a credinţei în *procesul purgator,* dacă nu în Purgatoriu, ca dogmă.

Al doilea fapt interesant este acela că, la nivel dogmatic, Biserica nu va mai defini niciodată Purgatoriul ca un loc precis sau ca un foc, în cele două adunări care vor instaura definitiv dogma Purgatoriului în creştinismul roman: conciliul de la Ferrara-Florenţa, din 1438 – 1439, înfruntându-i din nou pe greci96, şi conciliul de la Trento, din 1563, de data aceasta împotriva protestanţilor.

Convingerea mea este că, în ciuda reticenţelor teologilor şi a prudenţei instituţiei bisericeşti, succesul

Purgatoriului se datorează spaţializării sale şi imaginarului pe care l-a ajutat să se dezvolte din plin.

Dar, înainte de a vedea succesul „popular", succesul masiv al Purgatoriului, al locului purgator în secolul al XIII-lea, aş vrea să arăt, într-un document legat de dezbaterea dintre greci şi latini, o mărturie care explică atitudinile profunde ale creştinilor din Occident cu prilejul naşterii şi răspândirii Purgatoriului. După cel de al doilea conciliu de la Lyon (1274), Mihail al VIII-lea Paleologul s-a străduit să impună clerului bizantin respectarea unificării. Mănăstirile de la Athos erau unul din principalele focare de rezistenţă. În mai 1276, poliţia imperială, în cursul unei „descinderi la Athos", i-a expulzat şi dispersat pe călugări şi i-a luat prizonieri pe doi dintre ei, Nicefor şi Clementie, pe care împăratul, din respect faţă de latini, i-a trimis, cu o corabie veneţiană, la Sfântul Ioan din Acra, unde au fost predaţi legatului pontifical. Acesta nu este un oarecare. Este un dominican, Toma de Lentini, care îl primise în ordin, cu vreo patruzeci de ani mai înainte, pe Toma de Aquíno.

Legatul, care este totodată episcop de Acra şi

patriarh al Ierusalimului, a avut o discuţie deschisă cu cei doi călugări greci şi, până la urmă, s-a mulţumit să le fixeze reşedinţa în Cipru97. În cursul dezbaterii, apare chestiunea Purgatoriului, căci despre purgatoriu (th nup Kaxopiov) este vorba.

LATINUL: Dar despre purgatoriu ce spuneţi?

GRECII: Ce înseamnă Purgatoriul şi din ce Sfântă Scriptură aţi aflat de el?

LATINUL: Din Pavel, atunci când spune că (oamenii) sunt încercaţi prin foc: „Dacă lucrarea lui va fi arsă, îşi va pierde răsplata. Cât despre el, va fi mântuit, dar ca prin foc”.

GRECII: Aşa este, căci este pedepsit pe vecie.

LATINUL: Iată cum spunem noi. Dacă cineva, după ce a păcătuit, s-a dus să se spovedească, a primit o

penitenţă pentru greşeala lui şi moare înainte de a fi împlinit această penitenţă, îngerii îi aruncă sufletul în focul purificator, adică în fluviul acela de foc, până ce se va fi împlinit timpul pe care nu-l împlinise din pricina morţii sosite pe neaşteptate. Noi spunem că, după ce se va fi împlinit timpul rămas, sufletul se duce spălat de păcate în viaţa cea veşnică. Voi credeţi la fel? Este sau nu este adevărat?

GRECII: Aflaţi că nu numai că noi nu admitem credinţa aceasta, ci chiar o afurisim, cum au făcut părinţii în conciliu. Potrivit vorbelor Domnului. „Vă rătăciţi, fără a cunoaşte nici Scripturile nici puterea lui Dumnezeu”.

Într-adevăr, pentru greci, faţă de sfânta Scriptură, care nu vorbeşte de Purgatoriu, latinii nu sunt în stare să citeze decât viziuni ale unor suflete scăpate chipurile de caznele de pe lumea cealaltă. „Însă adaugă ei, faptele acestea din visuri sau din văzduhuri, ce sunt povestite, sunt pline de o mulţime de lucruri năstruşnice şi nu se ştie ce este adevărat”. Prin urmare „fă binele cât trăieşti, căci

după moarte nimic nu mai mişcă, drept care rugăciunile pentru cei ce n-au făcut bine cât au trăit nu sunt primite”.

Însă Toma de Lentini reia discuţia:

LATINUL: În ce loc se odihnesc acum sufletele celor drepţi, dar cele ale păcătoşilor?

GRECII: După cum spune cuvântul Domnului, cei drepţi ca Lazăr sunt în sânul lui Avraam, iar păcătoşii ca bogătaşul nemilostiv, în focul iadului.

LATINUL: Mulţi din credincioşii de rând ai Bisericii noastre cu greu îndură acestea. Restabilirea (apocatastaza), spun ei, n-a sosit încă, şi, din acest motiv, sufletele nu simt nici pedeapsa nici odihna. Şi dacă aşa stau lucrurile…

…

179

Aici, în momentul când trebuie să completeze o informaţie capitală pentru noi, manuscrisul prezintă o lacună. Prin urmare, interpretarea mea prezintă şi ea o parte de ipoteză.

Menţionez, mai întâi, faptul că se recurge, în mod paradoxal pentru latin, la noţiunea origenistă de apocatastază, însă esenţialul mi se pare că se află nu în doctrină, ci în dispoziţiile mentale ale latinilor la care face aluzie Toma de Lentini. Mulţi credincioşi de rând nu se mai mulţumesc cu opoziţia gheenă/sânul lui Avraam, Infern/Paradis din momentul morţii indivizilor. Nevoia de Purgatoriu, de o ultimă peripeţie între moarte şi învierea din morţi, de o prelungire a procesului de penitenţă şi de mântuire dincolo de acel hotar închipuit al morţii, a devenit o exigenţă a masei. *Vox populi…* Cel puţin în Apus.

NOTE

1. Printre titlurile de *quodlibeta* semnalate de P. GLORIEUX.*La littérature qoudlibétique de 1260 a 132*0, 1925, despre Purgatoriu, nu se întâlneşte decât un singur *quodlibet* Este scris de Toma de Aqulno şi datează din 1269. de Crăciun: „Dacă se poate scăpa cât mai repede de o aceeaşi pedeapsă în Purgatoriu” *(utrum aequali poena puniendi în pwgaiorio, unus citius possit liberări quam*

alius, quod. II, 14, p. 278).

2. Ultima propoziţie, a o sută nouăsprezecea, condamnată în 1277, se referă fără nicio precizare la focul de dincolo: „Sufletul despărţit (de trup) nu are cum suferi de foc" *(quod anima separata nullo modo patitur în igne).* De altfel, este vorba de ceea ce se predă la facultatea de arte nu la cea de teologie. Cf. R. HISSETTE. *Enquête sur les 219 articles condamnes a Paris le 7 marş 1277,* Louvain-Paris. 1977, pp. 311 – 312.

3. Bibliografia scolasticii din secolul al XIII-lea este enormă. Sintezele au caracter mai curând filosofic decât teologic. Pentru o vedere de ansamblu ne vom adresa aşadar clasicilor, E. GILSON, *La Phuosophie au Moyen âge.* ed. a 3-a, Paris, 1947. M. E WULF, *Histoire de la phăosophie medievale,* ed. a 6-a, t. II, Louvain, 1936, F. Van STEENBERGHEN, *La Phuosophie au XII siècle.* Louvain-Paris, 1966.

180

Marii scolastici din secolul al XIII-lea au deosebit *filosofia* de *teologie.* FYontiera nu este uşor de stabilit şi ea depinde de definiţia ce se dă acestor două ştiinţe. În general – şi este cazul celor mai bune dintre ele – după părerea mea. aceste sinteze nu fac destul de bine distincţia între cele două discipline. O schiţă rapidă, însă sugestivă a filosofiei medievale a fost dată de F. ALESSIO. „Îl pensiero dell'Occidente feudale" în *Filosofie e Società,* t. I, Bologne. 1975. O interpretare originală se găseşte în C. TRESMONTANT, La *Metaphysique du christianisme et la crise du treizième siècle.* Paris. 1964.

4. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea.* ed. Pigouchet Paris. 1500, reedition anastatique, Frankfurt, Minerva, 1964, cartea IV. fol. CCCIIIV şi CCCVv.

5. Tot sub acest titlu îl găsim în fişierul metodic al excelentei biblioteci de la Universitatea gregoriană din Roma.

6. Despre Guillaume d'Auvergne a se vedea cartea – învechită – a lui Noel VALOIS. *Guălaume d'Auvergne, să vie et ses ouvrages.* Paris, 1880, studiul lui J. KRAMP. „Des

Wilhelm von Auvergne *Magisterium Divinale"* în *Gregorianum.* 1920, pp. 538 – 584 şi 1921. pp. 42 – 78, 174 – 187 şi mai ales A. MASNOVO. *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommasso d'Aquino.* 2 vol., Milano, 1930 – 1934.

7. Alan E. Bernstein a prezentat. În februarie 1979. la *Medieval Association of the Pacific,* o expunere despre *William of Auvergne on punishment after death.* al cărei text a avut bunăvoinţa de a mi-l comunica. În linii mari, sunt de acord cu interpretarea sa. Cred însă că a exagerat, pe urmele lui Amo Borst, atât influenţa luptei împotriva catarilor asupra ideilor sale despre Purgatoriu, cât şi contradicţiile care ar exista în doctrina sa despre focul purgator. Alan E. Bernstein a făcut un studiu despre „Hell, Purgatory and Community în XIH-th century France".

8. *„De loco vero purgationis animarum, quem purgatortum vocant, an sit proprius, et deputatus purgationi animarum humanarum, seorsum a paradiso terrestri, et inferno, atque habitatione nostra, questionem habef (De universo.* cap. LX) GULIELMUS PARISIENSIS, *Opera Omnia,* Paris, 1674, I, 676, Cele privitoare la locul Purgatoriului se află în capitolele LX-LXI-LXII (pp. 676 – 679) ale acestei ediţii. Cele referitoare la focul purgator. În capitolele LXIII-LXIV-LXV (pp. 680 – 682).

9. Aspecte pe care eu nu le socotesc secundare.

181

10. A. PIOLANT1. „Îl dogma del Purgatorio" În *Euntes Docete.*6, *1* 953, p. 301.

11. Despre viaţa şi lucrările lui Alexander din Hales, a se vedea *Prolegomena* (pp. 7 – 75) din volumul I al ediţiei comentariului său: *Magiştri Alexandri de Hales Glossa în quatuor libros sententiarum Petri Lombardi* Quaracchi, 1951.

12. *Desera poenitentia, de poena purgatorii et de relaxationibus (Glossa în quatuor libros sententiarum Petri Lombardi* vol. IV, Quaracchi, 1957, pp. 349 – 365).

13. *De remissione et punitione venialium, de aedificândis aurum, foehnum, stipulam de septem modis remissionispeccati (Ibid.* pp. 363 – 375).

14. G. LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la chrétiente medievale,* I, Paris, 1959, p. 146.

15. *„Respondemus: sicut dolor communis Ecclesiae universalis, plângentis peccatafidelium mortuorum et orantis pro ipsis cum genitu, est auditorius în satisfactione: non quod per se plene satisfaciat, sed (quod) cum poema poenitentis iuvet ad satisfactionem, sicut ex ratione suffragii potest hoheri Suffragium eram est meritum Ecclesiae, poenae alicutus diminutivum"* (Glossa. vol. IV, p. 354)

16. ALEXANDER DE HALES, *Questiones disputataie „antequam esset fraier".* Biblioteca franciscana scholastica medii aevi, 3 voi… t. 19 – 20 – 21. Quaracchi, 1960. Pasajul citat din chestiunea XLVIII se află la paginile 855 – 856.

17. *Ibid „p.* 1069.

18. Ibid., p. 1548.

19. Mort în 1274, nu va fi canonizat decât în 1482, şi proclamat doctor al Bisericii abia în 1588. Despre Bonaventura se poate consulta J.-C. BOUGEROL, *Introduction a L'étude de saint Bonaventure,* Paris, 1961 şi cele 5 volume S. *Bonauentura 1274 – 1974,* publicate la Grottaferrata în 1973 – 1974.

Există un studiu util în latină despre sfântul Bonaventura şi Purgatoriu, Th. V. GERSTER A ZEIL, *Purgatorium iwă a doctrinam seraphici doctoris S. Bonaventurae,* Torino, 1932.

20. *Comentariul Sentinţelor lui Petrus Lombardus* de Bonaventura a fost editat, în primele patru volume ale monumentalei ediţii a franciscanilor, de către Quaracchi, începând cu 1882. Comentariul cărţii a IV-a se află în tomul IV, distincţia 20 în fol. 517 – 538, articolele 2 şi 3 din prima parte a distincţiei 21 în fol.551 – 556, articolul 2 din distincţia

44 în fol. 943 – 944. O ediţie mai uşor de mânuit a fost realizată de fraţii de Quaracchi. S. *Bonaventura Opera Theologica,* editio minor, t. IV. *Liber IV Sententiarum,* Quaracchi 1949.

21. Despre toate aceste probleme a se vedea A. MICHEL, articolul „Purgatoire” în *Dictionnaire de Théologie catholique,* col. 1239 – 1240.

22. *„Utrum în poena purgatorii sit minor certitudo de gloria quam în via...”* a cărei concluzie este *„în purgatorio est maior certitudo de gloria quam în via, minor quam impatria” [Opera,* t. IV, fol. 522 – 524).

23. *Patria* vine de la sfântul Pavel: Evrei XI, 14: „Cei ce vorbesc în felul acesta arată desluşit că sunt în căutarea unei patrii”.

24. A doua chestiune din articolul II din prima parte a distincţiei XXI.

25. *Ibid.,* fol. 939 – 942.

26. Partea a doua din distincţia XX.

27. Articolul II din prima parte a distincţiei XXI.

28. Bonaventura a rostit, la conciliul de la Lyon, în 1274, cu câteva zile înainte de a muri, discursul solemn al şedinţei de oficializare a unirii între greci şi latini.

29. Articolul III din distincţia XLIV.

30. Articolul II din distincţia XLIV.

31. Cap. Îl din partea a şaptea.

32. Cap. III din aceeaşi parte.

33. BONAVENTURE, *Opera,* t. V, fol.282 – 283. Fraţii de Quaracchi au scos, între timp, o ediţie din *Breviloquium.* mai uşor de mânuit, precum şi una din *Comentariul Sentinţelor.*

34. *Opera,* t. IX, pp. 606 – 607.

35. Prima epistolă a lui Pavel către Corinteni III, 10 – 15, dar şi autorităţi din Vechiul Testament *(Iov,* II, 18, *Proverbe* XIII 12) şi pavlichiene *[II Timotei* IV, 7 – 8; *Evrei* IX, 15) a căror relaţie cu Purgatoriul pare foarte îndepărtată.

36. *Ibid.,* p.608.

37. Despre importanţa rugăciunii în teologia lui Bonaventura, ceea ce înrădăcinează şi mai adânc Purgatoriul în gândirea sa, a se vedea Zelina ZAFARANA, „Pietà e devozione în San Bonaventura”, în S. *Bonaventura Francescano* (Convegni del Centro di Studi sulla

spiritualită medievale, XTV, Todi, 1974, pp. 129 – 157).

38. Despre Albert cel Mare, a se vedea O. LOTTIN, „Ouvrages théologiques de saint Albert le Grand" în *Psychologie et morale aux*

183

et XIIF siècles, vol. VI, Gembloux, 1960, pp. 237 – 297 şi *Albertus magnus Doctor Universalis 1280 – 1980,* ed. G. Meyer et A. Zimmermann. Mayence, 1980.

39. *De Reswrectione.* ed. W. Kubel în *Alberti Magni Opera Omnia, t.* XXVI, Munster/W. 1958. Chestiunea 6. *De purgatorio.* se află la paginile 315 – 318, iar chestiunea 9. *De locipoenarum simul,* pp. 320 – 321.

40. Se poate nota că Albert care, în acest text, foloseşte în mod obişnuit substantivul *purgatorium,* foloseşte aici epitetul *pwgatorius* (subînţeles *ignis).* Despre aceasta, a de vedea mai departe în legătură cu Comentariul *Sentinţelor.*

41. Albert respinge o ultimă obiecţie: „Se pot face numeroase distincţii printre merite, pentru cei ce trebuie mântuiţi, osândiţi sau spălaţi de păcate, trebuie deci să existe mai mult de cinci locuinţe". Răspuns: „Trebuie separate distincţiile generale de distincţiile speciale, în interiorul «locuinţelor», vor exista «case»". Rafinare a împărţirii logice care, totodată, aminteşte Evanghelia după Ioan.

42. Această distincţie XXI din Comentariu asupra *cărţii* a *IV-a a Sentinţelor lui Petrus Lombardus* se găseşte în ediţia operelor lui Albert cel Mare de Auguste Borgnet. *B. Alberti Magni... Opera omnia,* t. 29, pp. 861 – 882, Paris, 1894.

43. Pierre MICHAUD-QUANTIN, în marea lui carte *Universitas. IZxpressions* du *mouvement communautaire dans le Moyen âge latin,* Paris, 1970, pp. 105 şi 119, a notat foarte bine că Albert cel Mare, „studiind acţiunea colectivităţilor, le împarte pe acestea în *urbanitates* ale societăţii civile şi *congregationes* în cadrul Bisericii". Uzajul cuvântului l-a aflat în discuţia teologilor în legătură cu interdicţia dată de papa Inocenţiu al IV-lea de a

excomunica colectivităţi, o importantă hotărâre a acestui pontif din Genova. Albert a tratat acesta problemă ceva mai înainte în al său *Comentariu al cărţii a IV-a a Sentinţelor (*distincţia 19. articolul VII. *Opera,* t.29, p. 808; textul despre care vorbim este la pagina 876 a aceluiaşi volum). Pierre Michaud-Quantin notează că „în acelaşi context, Bonaventura foloseşte *congregaţia* pentru orice grupare civilă sau religioasă".

44. *Ibid.,* t. 29, pp. 877 şi 878.

45. ALBERT MAGNI, *Opera omnia,* ed. A, Borgnet, t. 30, pp. 603 – 604.

46. *Ibid...* t. 30, p. 612.

47. *Compendium theologicae veritaiis* a fost publicat de Borgner în tomul 34 din *Opera omnia* a lui Albert cel Mare, Paris, 1895. Despre

Hugues de Strasbourg a se consulta G. BONER, *Ober den Dominikaner Theologen Hugo von Strasburg,* 1954.

48. *Compendium...* IV 22. ALBERTI MAGNI... *Opera Omnia,* ed. A. Borgnet, vol. 34, p. 147.

49. *Ibid.,* pp. 237 – 241.

50. Despre Toma de Aquíno, a se vedea M.-D. CHENU, *Introduction a L'étude de saint Thomas d'Aquin,* Montreal-Paris, 1950, J.A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino, his Life, Thought and Works,* Oxford, 1974, *Thomas von Aquíno. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte,* ed. W.P. Eckert, Mayence, 1974.

51. M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin, Paris,* 1974, p. 267.

52. Pentru *Summa teologică,* am folosit ediţia publicată, cu o traducere şi note, de editura Revue des Jeunes, de la Desclée et Cie, Purgatoriul se află în opusculul despre *laudelă,* unde sunt cuprinse chestiunile de la 69 la 74 din supliment. Paris, Tournai, Roma, ed. a 2-a, 1951, cu o traducere de J.D. Folghera, note şi appendice de L. Webert: Cuvântul *purgatorium* umple 6 coloane în *Index Thomisticus, SecţioII, concordanţiaprima,* ed. R. Busa, vol. 18, 1974, pp. 961 – 962.

53. A se vedea notele lui J. Webert în opusculul semnalat în nota precedentă, p. 287.

54. *Ibid.,* p. 13.

55. *Ibid „p.* 17.

56. A se vedea toate paginile deschizătoare de drumuri din cartea lui J. DELUMEAU, *LaPeur en Occident QOV3 – XVIIP3 siècles).* Paris, 1978 (a se vedea Index se *revenants)* şi H. NEVEUX. „Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250 vers 1350)" în *Annales E.S.C.,* 1979, pp. 245 – 263. Jean-Claude Schmitt şi Jacques Chiffoleau au făcut cercetări asupra strigoilor medievali.

57. A se vedea J. LE GOFF, „Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident medieval" în *Scolies,* I, 1971, pp. 123 – 130, reluat în Pour *un autre Moyen âge,* Paris, 1977, pp. 299 – 306. Albert cel Mare a abordat cu hotărâre problema în tratatul său *De somno et vigăia.*

58. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* L'au-delă, pp. 38 – 46.

59. Ediţie destinată să devină ediţia standard, dacă nu oficială, a operelor lui Toma de Aquíno, numită astfel deoarece a fost începută în

185

1882 din iniţiativa papei Leon al XIII-lea. promotorul neotomismului. Ediţia aceasta nu a fost încă terminată.

60. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Vau-dela.* pp. 97 – 128. Chestiunea aceasta reia elemente din distincţia XXI din Cartea a IV-a a Sentinţelor de Petrus Lombardus, în *Scriptura* de Toma.

61. *„De loco purgatorii non inuenitur cdiquid expresse determinatum* în *scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci" (Ibid.,* p. 105).

62. Comentatorul ediţiei din *Supliment* consultată de noi, părintele J. Webert, este totuşi scandalizat de cazul făcut de Toma de Aquíno de poveştile cu apariţii de strigoi: „Ni se pare ciudat, scrie el. ca sfântul Toma să ia în consideraţie poveştile despre morţii care ispăşesc în

anumite locuri de pe pământ. Ne duce cu gândul la «sufletele chinuite» din povestirile fantastice" (pp. 304 – 305). În ceea ce mă priveşte, sunt surprins de această prea puţină familiarizare a comentatorului modern cu literatura medievală despre viziuni şi cu mentalitatea comună din secolul al XIII-lea, de care sfântul Toma, oricât de intelectual ar fi el, trebuie să ţină seama şi cu care, în parte, este de acord.

63. Chestiunea LXXI se află la paginile 163 – 252 din ediţia aceasta, vol. I, să se vedea nota 48 de la p. 185).

64. *De cura pro mortuis gerenda,* cap. XVIII.

65. Dispreţul acesta – întâlnit mai ales în mediile monastice – pentru corp nu i-a împiedicat pe gânditorii creştini din Evul Mediu (inclusiv pe călugări) să fie convinşi că mântuirea nu poate fi dobândită decât pentru „trup şi suflet", ba chiar cu ajutorul trupului.

66. *Summa thelogiae,* I Pars, q. LXXXIX, art. VII, 2 e edition romaine, Roma, 1920, p. 695, *„non est cădem ratio de distanţia loci, et de distanţia temporis".*

67. A. MICHEL, art. „Purgatoire" din *Dictionnate de théologie catholique,* col. 1240, Textul din *Scriptum* în *IVum Sententiarum,* dist. XXI. q, 1, a 1, se află la paginile 1045 – 1052 din ediţia lui Marietti, q *uestiones disputataie.*

68. Text original printre scrisorile sfântului Bernard (ep. 472) în *Patrologia latina,* t. 182, col. 676 – 80. *Everwini Steinfeldensis praeposiţi ad S. Bernardum,* prezentare şi traducere în engleză în W.L. WAKEFIELD şi A.P. EVANS, *Heresies of the High Middle Ages,* New York – London, 1969. p. 126 şi urm. Pasajul despre focul purgator se află la pagina 131).

69. Pasaginii respectau cu străşnicie Vechiul Testament, inclusiv practica circumciziei. Au fost puşi printre sectele „iudaizante. Prima menţiune referitoare la ei este din 1184, ultima, din 1291. Se pare că trăiau în Lombardia şi că au fost activi cu puţin înainte de anul 1200 şi puţin după el. A se vedea R. MANSELLI. „I Passagini" în *Bolletino dell'Istituto storico italiano per a medio evo e*

Archivio Muratoriano, LXXXV, 1963, pp. 189 – 210. Apar alături de catari, dar deosebiţi de ei în acea *Summa contra Haereticos ascribed la Praepositinus of Cremona,* ed. J.N. Garvin şi J.A. Corbett, Notredame (Indiana), 1958 şi traducere engleză parţială în WAKEFIELD şi EVANS, *Heresies of the High Middle Ages,* p. 173 şi urm.

70. *Ibid.,* pp. 210 – 211.

71. Acest nume, deformare a numelui pavlichienilor orientali, a folosit în Occident pentru a desemna orice fel de eretic.

72. Textul latin original se află în *Radulphi de Coggeshall Chronicon anglicanum,* ed. J. Stefenson, London, 1875, pp. 121 – 125, traducerea engleză în WAKEFIELD şi EVANS, p. 251.

73. Textul latin original a fost editat în extrasele din *Tractatus de diversis materiis praedicabâibus,* publicat de A. LECOY de la MARCHE. *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirees du recueil inedit d ttienne de Bourbon, dominicain duXIIf siècle.* Paris, 1877, pp. 202 299. Traducerea engleză în WAKEFIELD şi EVANS, p. 347.

74. Text latin publicat de A. DONDAINE. „La hierarchie cathare en Italie, II Le *Tractatus de Hereticis* d'Anselme d'Alexandrie, O.P…" în *Archivum fratrum praedicatorum,* XX, 1950, pp. 310 – 324. Traducere engleză în WAKEFIELD şi EVANS. pp. 371 – 372.

75. Bernard Gui s-a născut în Limousin în 1261 sau 1262. a intrat în ordinul predicatorilor în 1279, s-a format la Montpellier, a fost activ ca inchizitor mai ales în dioceza Toulouse. La sfârşit îi vieţii, a ajuns episcop la Lodeve. *Manualul Inchizitorului* trebuie să fi fost terminat prin 1323 – 1324. A fost reeditat cu o traducere în franceză de către G. Mollat în clasicii istoriei Franţei din Evul Mediu, VIII/IX, 2 vol., Paris, 1926 – 1927. Textele citate se află în capitolul II din partea a V-a.

76. *Summa* de Sacconi a fost editată de A. Dondaine în prefaţa la lucrarea sa Un *Trăite neo-manicheen du XHF siècle: le* Liber de duobus principiis, *sului d'un fragment de rituel cathare,* Rome. 1939, pp. 64 – 78. Traducerea

engleză în WAKEFIELD şi EVANS, pp. 333 – 334.

187

77. Această *Brevis summula contra errores notatos hereticorum* a fost publicată de Celestin Douais în *La Somme des autorites à l'usage des predicateurs meridionaux au Xllf siècle,* Paris, 1896, pp. 125 – 133. Traducerea engleză în WAKEFIELD şi EVANS, pp. 355 356.

78. Pentru o prezentare de ansamblu, a se vedea Y.M.J. CONGAR, „Neuf cents ans après. Notes sur le *Schisme oriental" în L'Église et les Églises: neufsiecles de douloureuse separation entre l'Orient et l'Occident Études et travawc qfferts a dom Lambert Beaudoin,* I. Chevetogne, 1954. Cf., dintr-o perspectivă mai puţin largă, studiile lui D.M. NICOL adunate în *Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World,* London, 1972.

79. D. STIERNON, „Le probleme de l'union greco-latine vu de Byzance. de Germain II a Joseph Ier (1232 – 1273)" în *1274. Année charniere. Mutations et Continuites* (colocviul de la Lyon-Paris, 1974). Paris, C.N.R.S., 1977, p. 147.

80. P. RONCAGLIA, *Georges Bardanes metropolite de Corfou et Barthélemy de l'ordre franciscain Les discussions sur le Pwgatoire (15 octobre – 17 novembre 1231).* Studiu critic cu text inedit, Roma, 1953, p. 57 şi urm.

81. Acte de penitenţă şi de mortificare.

82. *IoanXN,* 3.

83. Bardanes foloseşte aici termenul 7 iopv-copiov, neologism pentru a traduce cuvântul latin.

84. *Ioan* V, 29.

85. *Matei XXIV,* 41.

86. *Matei XXIV,* 51.

87. *Marcul X,* 43 – 48.

88. *LucaXVI,* 25

89. Traducere uşor îndreptată luată din articolul „Purgatoire" din *Dictionnaire de théologie catholique,* col,

1248. Du Cange a citat această scrisoare în celebrul său glosar la cuvântul *Purgatorium.* Iată, în latină originală, pasajele importante pentru subiectul nostru: *„Nos, quia locum purgationis hujus modi dicunt (Graeci) nonilU – sse sibi ab corum doctoribus certo et proprio nomine indicatum illum quidem juxta traditiones et auctorttates sanctorum patrum purgatorium nominantes volumus, quod de caietero apud Ulos ista nomine appeletw".*

90. A se vedea J.A. WEISHEIP, *Friar Thomas d'Aquino,* pp. 168 – 170.

188

91. A se vedea A. DONDAINE, „Nicolas de Crotone et les sources du *Contra errores Graecorum* de saint Thomas" în *Divus Thomas,* 1950, pp. 313 – 340.

92. A se vedea secţiunea colocviului *1274. Année charniere (*publicată în 1977 de editura C.N.R.S.), consacrată problemei *Byzance et l'Union* (pp. 139 – 207) cu articolele lui D. Stiernon, citat mai înainte, J. Darrouzes, J. Gouillard şi G. Dagron. A se vedea de asemenea B. ROBERG, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf den II. Konzil von Lyon,* 1274, Bonn, 1964. Despre atitudinile latine privitoare la lumea cealaltă, aşteptăm o carte ce va fi scrisă de Gilbert Dagron. îi mulţumesc Evelynei Pătlăgean pentru faptul de a-mi fi pus la îndemână textul studiului său „Byzance et son autre monde. Observations sur quelques recits", ce va apărea în colocviul Foire *croire* (Şcoala franceză de la Roma, 1979).

93. După articolul „Purgatoire" din *Dictionnaire de théologie catholique.* col. 1249 – 1250.

94. A se vedea A. MICHEL, *ibid.,* col. 1249 – 1250.

95. *Ibid.,* col. 1249 – 1250.

96. A se vedea îndeosebi *de Purgatorio Disputationes în Concilia Florentino Habitaie,* ed. L. Petit şi G. Hofmann, Roma, 1969.

97. A se vedea J. DARROUZES, „Les documents grecs concemant le concile de Lyon" în *1274. Année charniere,* pp. 175 – 176. Textul citat extras din *Proces de Niciphore (1277)* a fost editat de LAURENT şi J. DARROUZES,

Dossier grec de l'Union de Lyon (1273 – 1277), Archives de l'Orient chrétien, 16, Paris, 1976, pp. 496 – 501.

După cum ne informează Domnv. i J. Le Goff, Gilbert Dagron nu a publicat cartea anunţată (n.t.).

189;

9

Triumful social: Pastorala şi Purgatoriul

Purgatoriul a triumfat în secolul al XIII-lea în teologie şi pe plan dogmatic. Existenţa lui este sigură, el a devenit un adevăr de credinţă şi de Biserică. Sub o formă sau sub alta, într-un sens foarte concret sau mai mult sau mai puţin abstract, Purgatoriul este un loc. Formularea lui se oficializează. El i-a dat sensul ei deplin unei foarte vechi practici creştine: rugăciunile, slujbele şi pomenile pentru morţi. Însă teologii şi ierarhia bisericească îl controlează, limitându-i dezvoltarea în imaginar.

La nivelul la care vreau să mă situez eu acum, cel în măsura în care poate fi atins de istoric, al receptării Purgatoriului de către mase, de ansamblul credincioşilor, de diferitele categorii socio-profesionale, progresele Purgatoriului sunt încă şi mai impresionante.

Când Biserica coboară Purgatoriul din înălţimile raţionamentului teologic în învăţământul cotidian, în practica pastorală, mobilizând resursele imaginarului, succesul pare foarte mare. La sfârşitul secolului al XIII-lea, Purgatoriul este pretutindeni, în predică, testamente (timid), literatura în limba vulgară. Jubileul din 1300 va însemna triumful lui datorită întâlnirii dintre aspiraţiile masei de credincioşi şi recomandările Bisericii. Opoziţiile slăbesc printre intelectuali, şi chiar printre eretici. Numai imaginea rămâne refractară la acest triumf: conserva

190

torismul iconografiei? Greutăţi în reprezentarea unei lumi intermediare, temporare, efemere? Preocupare a Bisericii, dornică să menţină Purgatoriul aproape de

Infern, şi chiar să-l „infernalizeze”, să evite reprezentările mai curând liniştitoare decât înspăimântătoare1? Purgatoriul se naşte dintr-o perspectivă de localizare, căci trebuie găsit un loc pentru pedepsele ce pot fi iertate, iar rătăcirea sufletelor chinuite nu mai poate fi îndurată, însă spaţiul şi timpul sunt întotdeauna legate, chiar dacă legătura aceasta nu este simplă, cum o aminteşte Toma de Aquíno.

TIMPUL NUMĂRAT

Purgatoriul este şi un timp, de vreme ce poate fi definit ca un infern „pe timp limitat”. Există aşadar un timp al Purgatoriului, iar acest timp, care şi el se defineşte la sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea, face parte dintr-o reconsiderare generală a structurilor la acea epocă.

Până atunci, viaţa şi mentalităţile erau dominate de o ideologie a timpului, pe de o parte, de experienţa multiplicităţii timpului, pe de alta. Biserica răspândea teoria celor şase vârste ale lumii ajunsă la a şasea şi ultima vârstă, cea a bătrâneţii şi a neputinţei, şi, deşi ancora zdravăn universul într-o istoricitate marcată de două mari evenimente din trecut: zidirea lumii urmată de căderea în păcat, întruparea lui Christos ca origine a mântuirii, ea orienta timpul către un sfârşit: Judecata de Apoi şi abolirea timpului în veşnicie. Credea şi susţinea că acest sfârşit este aproape, convingere ce avea drept urmare, faptul că oamenii nu se îngrijeau decât prea puţin de perioada, foarte scurtă, dintre moartea individuală şi reînvierea trupurilor şi Judecata de Apoi. Indivizi şi grupuri exigente sau contestatare, sau şi unii

şi alţii în acelaşi timp, introduceau două variante în această schemă.

Unii cereau o întinerire a lumii, întoarcerea la Biserica primitivă, formă creştină a mitului vârstei de aur, alţii, şi uneori aceiaşi, credeau sau sperau că, potrivit Apocalipsei, înainte de sfârşitul lumii, ar veni încercările

lui Antecrist, şi, înainte de acestea, o lungă perioadă de dreptate, *Millenium.* La începutul secolului al XIII-lea, millenarismul, condamnat de mult timp de către Biserică, îşi găseşte un nou profet, abatele Gioacchino di Fiore, ale cărui idei înflăcărează de-a lungul veacului un mare număr de adepţi, în special printre franciscani2.

Pe de altă parte, viaţa oamenilor era cadenţată de o multiplicitate de timpuri: timpul liturgic, timpul calendaristic anunţat şi controlat de Biserică şi zilnic desemnat de clopotele edificiilor religioase, timpul muncilor câmpului direct dependent de ritmurile naturale, însă marcate de rituri calendaristice mai mult sau mai puţin creştinate: ciclul celor douăsprezece zile la începutul anului tradiţional, de la Crăciun la Bobotează, timp de Carnaval şi de Post, timpul rugăciunilor dinaintea înălţării şi a Sfântului Ioan, epoca secerişului, timpul feudal marcat de strângerea armatelor primăvara şi de datele la care se plăteau dările, marile adunări de la Rusalii. Timpuri repetitive, dacă nu circulare.

Cu toate acestea, se conturează segmente de timp linear, durată înzestrată cu un sens. Aceste segmente ţin de o nouă aplicare a memoriei individuale şi colective. Memoria care se exercită asupra amintirilor trecutului, aşa cum a arătat-o Bernard Guenee, nu prea poate merge în urmă cu mai mult de o sută de ani3. Ea se combină, la nivelul celor puternici, al nobilimii, cu data oferită de ceva scris, de o hartă păstrată mai mult sau mai puţin din întâmplare, şi de legendele despre strămoşi, ctitorii familiilor, pentru a permite stabilirea genealogiilor4. Iar pentru cercetările noastre, ea este în primul rând la originea amintirii morţilor, atât de vie în special la Cluny, în secolele XI – XII, chiar înainte ca Pur

gatoriul să fi fost localizat. Întocmirea de registre ale morţilor numite *Registre de memorie (Libri memoriales)* şi instaurarea a doua zi după Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor, la 2 noiembrie, a unei *Pomeniri a tuturor morţilor,* exprimă această memorie înscrisă în registrele şi în liturghia

morţilor ce trebuie mântuiţi dincolo de moarte5.

În secolul al XIII-lea, noile atitudini faţă de timp sunt caracterizate de combinaţia dintre timpul escatologic şi un timp terestru tot mai pătruns de linearitate şi, mai ales, tot mai divizat de jaloane, repere, porţiuni de timp.

Acest timp succesiv, care este totodată şi timpul povestirii, este foarte bine perceput în literatura narativă, care cunoaşte un avânt neobişnuit după 1150 şi, mai ales, 1200: poezia *(l-ai)* narativă, *fabliau-ul,* romanul, în câteva decenii, devin genuri de succese. Succesul Purgatoriului este contemporan. Mai mult, cele două fenomene sunt legate. Purgatoriul introduce o intrigă în istoria individuală a mântuirii. Şi, în special, intriga aceasta se prelungeşte dincolo de moarte.

În momentul morţii, defuncţii trebuie să intre într-un timp escatologic, fie că ating numaidecât Eternitatea în Infern sau Paradis, fie că aşteaptă, pe toată durata care desparte moartea individuală de Judecata din urmă, într-un loc neutru, dar cenuşiu, destul de întunecos, de tipul sheol-ului evreiesc, sau, mai curând, în locuinţe cum este sânul lui Avraam. Însă teoria locuinţelor care, de fapt, se bucurase, până în secolul al XII-lea, de favoarea creştinismului, se transformă atât de mult încât ea nu mai este decât o expresie scolastică. Limbul părinţilor, al Patriarhilor, a fost definitiv închis, sânul lui Avraam s-a golit, Enoch şi Ilie rămân singuri în paradisul terestru. Nu mai rămân decât limbul copiilor şi Purgatoriul.

În ciuda câtorva urme de ezitare, provenite în special de la Augustin, Purgatoriul va fi, în secolul al XIII-lea, bine delimitat în frontierele lui temporale. Nu se intră în el decât după moarte. Spălarea de păcate nu începe pe pământ. Dezvoltarea credinţelor şi a practicilor de

penitenţă a favorizat fără îndoială naşterea Purgatoriului, însă concepţia „penitenţială” despre Purgatoriu a unui Guillaume d’Auvergne de pildă, după el, nu se mai întâlneşte cu aceeaşi forţă. Toma de Aquíno dă răspunsul teoretic subliniind că nu poate fi vorba de

penitenţă decât în timpul vieţii şi doar de pedeapsă după moarte. Intrarea în Purgatoriu nu începe deci decât în momentul morţii. Aşa cum nu mai anticipează în cursul timpului terestru, Purgatoriul nu mai ia din timpul propriu-zis escatologic, din timpul de după înviere. Într-adevăr, „focul" nu va mai curăţa în *cursul* Judecăţii din urmă, ci *înainte.*

Lucrul cel mai important este că, pentru morţii individuali, timpul Purgatoriului nu va dura obligatoriu toată perioada ce se întinde între moarte şi înviere. Cel mai probabil este ca, în Purgatoriu, sufletul să fie eliberat înainte de Judecată, mai mult sau mai puţin repede, mai mult sau mai puţin devreme după cantitatea şi calitatea păcatelor ce rămân de spălat şi intensitatea rugăciunilor făcute de cei vii. Iată deci că, pe lumea de dincolo, se instalează un timp variabil, măsurabil şi, încă şi mai mult, manipulabil. De unde şi precizia cu care cei ce narează apariţiile sufletelor din Purgatoriu şi chiar şi aceste suflete, în discursul lor către cei vii, indică timpul scurs de la moarte, timpul petrecut până atunci în Purgatoriu, uneori previziunile referitoare la durata pedepsei ce mai rămâne de ispăşit7 şi, în special, momentul când Purgatoriul este părăsit şi sufletul se duce în Paradis, ceea ce permite măsurarea timpului petrecut în Purgatoriu.

Aici încearcă să se instaureze un calcul, o contabilitate a raporturilor dintre cantitatea de păcate săvârşite pe pământ, cantitatea de rugăciuni oferite ca reparaţie a acestor păcate şi timpul petrecut în Purgatoriu. Alexander din Hales a dat, când a vorbit despre proporţionalitate, un fel de justificare teoretică la aceste calcule pe care Toma de Aquíno s-a silit să le limiteze. Dezvoltarea sistemului indulgenţelor va deschide calea tuturor

exceselor acestei contabilităţi. Oricum, astfel se stabileşte legătura dintre timpul terestru şi timpul de pe lumea cealaltă, timpul păcatului şi timpul ispăşirii.

Sistemul Purgatoriului are încă două consecinţe capitale.

Cea dintâi este aceea că a conferit o însemnătate nouă perioadei de dinaintea morţii. Păcătoşilor li s-a spus, bineînţeles, întotdeauna, să bage de seamă că pot muri pe neaşteptate şi că trebuie să aibă grijă din timp să nu ajungă în Infern. Dar, pentru a evita o osândă atât de grea, trebuia început de timpuriu şi cu râvnă, viaţa să fie liniştită, să nu se săvârşească păcate prea mari sau, dacă se săvârşesc, să se facă penitenţă cât mai curând, de preferinţă un pelerinaj în locuri îndepărtate. Pentru cei ce se pot lesne călugări, clerici seculari, nobili, oamenii ce au puterea, călugăria la o vreme când vine bătrâneţea şi slăbiciunea este o pază bună. Pe viitor, sistemul Purgatoriului permite definirea în practică a comportamentelor mai nuanţate, dar la fel de hotărâtoare, dacă este vorba de scăpat doar de Purgatoriu. Cel mai bun mijloc rămâne, pentru cei ce n-au dus o viaţă cucernică, penitenţa – tot mai mult precedată de spovedanie – dar mai există, *in extremis,* nădejdea de a scăpa de Infern şi de a nu ajunge decât în Purgatoriu, dacă păcătosul a început măcar să se căiască. *Căinţa Jinală* devine din ce în ce mai mult ultima posibilitate de a beneficia de Purgatoriu. Ultimele clipe capătă deci o intensitate suplimentară deoarece, dacă pentru cei mai mulţi dintre muritori este prea târziu, de multă vreme, ca să se ducă direct în Cer, mai este încă timp să se mântuiască prin Purgatoriu. Mi se pare că, spre deosebire de cele spuse de Philippe Aries în *L'Homme devant la mort,* încă din secolulal XIII-lea, „pe viitor [pentru Philippe Aries este vorba de secolele XIV-XV] soarta sufletului nemuritor este hotărâtă în momentul morţii fizice", iar Purgatoriul este una din cauzele esenţiale ale dramatizării momentului morţii8.

195

Philippe Aries continuă într-adevăr: „Va fi tot mai puţin loc pentru strigoi şi pentru manifestările lor". Este şi constatarea mea, dar, încă din secolul al XIII-lea, cu excepţia micului număr de suflete din Purgatoriu, a celui şi

mai mic de aleşi sau de osândiţi, care, „cu dezlegare specială” de la Dumnezeu, fac scurte apariţii în faţa celor vii, pentru a le fi de învăţătură, fără să mai rătăcească. Dacă se compară *Legenda aurită* a dominicanului Jacopo da Varazze, scrisă pe la 1260, cu cele spuse de locuitorii din Montaillou în faţa Inchizitorului peste o jumătate de veac, suntem surprinşi de vagabondajul sufletelor în jurul acelor ţărani eretici care refuză Purgatoriul şi de desăvârşita absenţă a strigoilor în cartea predicatorului preocupat să răspândească credinţa în Purgatoriu9.

Cu toate acestea, Renaşterea va vedea întoarcerea strigoilor căci, dacă Purgatoriul continuă la acea epocă să joace rolul de legătură între cei vii şi cei morţi, îmbogăţind chiar această funcţie cu noi forme de devoţiune, se pare că el nu mai funcţionează bine ca loc unde sunt închise sufletele chinuite. Istorici ai secolului al XVI-lea au pus în evidenţă reînceperea rătăcirilor şi dansurile, în cimitirele terestre, strigoilor scăpaţi din Purgatoriu10.

Nu cred aşadar că Philippe Aries are dreptate când spune: „În schimb, credinţa mult timp rezervată învăţaţilor şi teologilor sau poeţilor, în Purgatoriu, loc de aşteptare, va deveni cu adevărat populară, dar nu înainte de mijlocul secolului al XVI-lea”. S-a pus chiar întrebarea dacă nu cumva, în unele regiuni, în Toulousain de pildă, voga Purgatoriului nu s-a sfârşit încă din secolul al XVIII-lea11.

Sistemul Purgatoriului are şi o a doua urmare: el implică o definire relativ precisă a legăturilor dintre cei vii şi cei morţi, eficace în cazul rugăciunilor, slujbelor şi pomenilor.

Cui se arată sufletele din Purgatoriu pentru a cere ajutor? Mai întâi familiei lor de sânge, ascendenţi sau descendenţi. Apoi, soţului/soţiei, în secolul al XIII-lea cu

deosebire, văduvelor morţilor din Purgatoriu atribuindu-li-se un rol important. Apoi, familiilor lor artificiale, şi, în primul rând, ordinelor monastice cărora le aparţin, dacă sunt călugări, sau de care sunt legaţi, dacă sunt laici. În sfârşit, defunctul se poate arăta unui

superior: este cazul unui călugăr care vine să ceară ajutor unui stareţ, dar se întâlneşte şi cazul unvii vasal, al unui familiar, al unui servitor ce se adresează seniorului, stăpânului, ca şi cum datoria seniorului de a proteja, stabilită prin contractul feudalo-vasalic, s-ar prelungi dincolo de moarte în decursul acestui timp, altul şi totodată suplimentar: timpul Purgatoriului. Treptat, din secolulal XIII-lea până în secolul al XVI-lea, solidaritatea Purgatoriului va fi antrenată în noile forme de sociabilitate a confreriilor. Dar să nu ne lăsăm înşelaţi, iar Philippe Aries, chiar dacă a datat prea tardiv acest moment esenţial, a înţeles foarte bine că Purgatoriul dă un alt sens hotarului morţii. Dacă, pe de o parte, pare să-l facă mai uşor de trecut extinzând pe versantul lumii celeilalte posibilitatea iertării păcatelor, pe de altă parte, el fixează un termen acestei treceri, ca şi cum ar fi o *pânză* temporală, fără cusături, a trecerii de la viaţă la veşnicie, în slavă sau în osândă. Ca să reluăm un termen al lui Gabriel Le Bras, pentru un număr tot mai mare de defuncţi, se deschide un „stagiu" în lumea cealaltă, între viaţa terestră şi răsplata cerească.

Schema temporală a Purgatoriului, aşa cum se exprimă ea în apariţii şi cum se revelă în raporturile dintre cei vii şi cei morţi, se poate descrie astfel: curând după moarte (câteva zile sau câteva luni, rareori mai mult), un defunct aflat în Purgatoriu se arată unui om viu de care este legat pe pământ, îi vorbeşte mai mult sau mai puţin pe îndelete despre situaţia sa, despre lumea cealaltă în general şi despre Purgatoriu în special şi îl îndeamnă să facă, el însuşi sau să pună vreo altă rudă sau persoană apropiată să facă, posturi, rugăciuni, pomeni şi mai ales slujbe pentru el. îi făgăduieşte că într-o viitoare apariţie îi va spune dacă acestea l-au ajutat sau nu. Această

reapariţie se poate face într-unul sau doi timpi. Dacă este o primă apariţie, mortul arată în general celui viu cât din pedeapsa sa a fost răscumpărată. Cel mai adesea este o parte nu prea mare, jumătate sau o treime, materializată

în aparenţa exterioară a strigoiului al cărui „corp” (sau „veşmânt”) este pe jumătate negru (partea ce rămâne de răscumpărat), sau o treime albă şi două treimi negre etc.

Ar putea să mire faptul (şi oamenii din secolul al XIII-lea, prea puţin familiarizaţi cu un Purgatoriu banalizat, au manifestat această mirare) că şederea în Purgatoriu pare, cel mai adesea, foarte scurtă, de ordinul a câteva zile sau câteva luni, deşi, într-unul din primele cele mai interesante cazuri, cel al cămătarului din Liège, curăţirea de păcate durează paisprezece ani, în două perioade de câte şapte ani12. Adevărul este că, din pricina asprimii *(acerbitas)* pedepselor îndurate, în Purgatoriu timpul pare foarte lung. O săptămână unora li se pare, aşa cum vom vedea, cât un an. Această intensitate a timpului Purgatoriului trebuie reţinută pentru mai multe motive. Mai întâi, este o soluţie, deşi destul de grosolană, la problema proporţionalităţii dintre timpul terestru şi timpul de dincolo purgator, care trebuie să pună în legătură timpuri inegale şi chiar diferite. Apoi, este recurgerea la o noţiune psihologică (sensul subiectiv al duratei), potrivit cu „psihologizarea” crescândă care caracterizează literatura la aceeaşi epocă. În sfârşit – fără să fie lucrul cel mai puţin surprinzător nici cel mai puţin important – timpul Purgatoriului se inversează faţă de timpul de dincolo tradiţional al folclorului. În contra-tipul 470, din clasificarea basmelor populare făcută de Aame-Thompson, acesta este definit astfel13: „Ani trăiţi ca nişte zile: anii petrecuţi în lumea cealaltă parcă ar fi zile din pricina uitării” şi, şi mai mult, deoarece viaţa acolo este plăcută. Trecerea de la lumea cealaltă celtică, frumoasă, la cealaltă lume, foarte aspră, a Purgatoriului a dus la răsturnarea sentimentului timpului. Evoluţie remarcabilă: în acest joc de inversiuni între cultura

savantă şi cultura folclorică, în general folclorul este cel ce-şi închipuie o lume pe dos. Aici, gândirea savantă, care a împrumutat tema lumii celeilalte de la care se revine la folclor, procedează la o inversiune pe cont

propriu. Se vede limpede jocul împrumuturilor reciproce şi al demersurilor simetrice ale culturii savante şi ale culturii folclorice. Eu văd aici una din dovezile prezenţei folclorului în cadrul genezei Purgatoriului14. Ne amintim *Călătoria lui Bran,* de pildă, la sfârşitul căreia, când Bran şi însoţitorii lui vor, după întâmplările din insulele misterioase care nu sunt altceva decât lumea de dincolo, să se întoarcă pe pământul de unde au plecat, unul dintre ei, care sare din corabie pe mal, se preface în cenuşă „ca şi cum ar fi trăit mai multe sute de ani pe pământ". Literatura despre viziuni nu şi-a epuizat, în secolul al XIII-lea, farmecul exercitat asupra celor ce o ascultau sau o citeau. Călătoriile pe lumea cealaltă, de acum înainte, fac loc Purgatoriului în mod deschis şi spunându-i pe nume.

NOI CĂLĂTORII PE LUMEA CEALALTĂ

În primii ani ai secolului, un cistercian german, Conrad, care a fost călugăr la Clairvaux, devenind apoi stareţ la Eberbach, în Taunus, scrie un şir de minuni şi de întâmplări care povestesc începuturile ordinului, *Marele Exordiu cistercian sau Povestea începuturilor ordinului cistercian (Exordium Magnum Cisterciense Sive Narratio de Initio Cisterciensis Ordinis).* Aici pot fi citite câteva poveşti cu strigoi. Purgatoriul este rar citat deoarece lucrarea vrea să fie istoria unui timp, secolul al XII-lea, când, până pe la 1180, Purgatoriul nu exista încă. Într-o poveste împrumutată din *Cartea minunilor,* scrisă în 1178 de Herbert de Clairvaux, un castelan ce se ţinea numai de rele şi de jafuri, Baudouin de Guise, în regiunea Reims, care-l venera totuşi pe Petrus, stareţ la

Igny, murise căindu-se dar fără să fi avut timpul de a face penitenţă. Chiar în noaptea morţii lui, el se arată unui călugăr, invocând ajutorul sfântului Benedict, în timp ce un înger se arată lui Petrus din Igny ca să ceară comunităţii cisterciene să facă rugăciuni şi slujbe pentru mort. După câtva timp, doi îngeri îl aduc în faţa altarului bisericii mănăstirii din Igny, în prezenţa stareţului Petrus, pe defunct, în haine negre, dar frumoase şi croite dintr-o stofă

bună. Stareţul înţelege că hainele negre sunt semnul penitenţei, dar că această apariţie în faţa altarului prevesteşte că mortul va fi mântuit. Întrucât, după aceea, nu s-a mai arătat, lumea a fost convinsă că a fost primit în locurile purgatoare *(în loci purgatoriis),* făgăduială a mântuirii viitoare.

Vedem că, aici, sistemul nu este încă pus la punct, de vreme ce mortul nu vine să le spună celor vii că a trecut din Purgatoriu în Paradis15.

Într-o altă povestire, Augustin este cel ce se arată unui sfânt călugăr de la Clairvaux ca să-l călăuzească prin nenumăratele locuri de pedeapsă chiar până la gura gheenei16.

Într-un alt caz, Conrad îşi propune să arate cât de înfricoşătoare este încercarea prin focul purgator *(examen ignis purgatorii)* şi că trebuie să ne temem de ea: povesteşte întâmplarea unui călugăr care, înainte de a muri, este dus cu mintea în locurile infernale *(ad loca infernalia),* unde scurta viziune pe care o are se apropie mult de *Purgatoriul sfântului Patrick* (şi de Apocalipsa lui Pavel), apoi într-un loc de răcoare *(ad quemdam refrigerea locum).* Conrad spune că morţii sunt primiţi în acest loc după ce au fost spălaţi de greşelile lor, mai mult sau mai puţin repede, după cantitatea şi calitatea păcatelor, şi citează predica sfântului Bernard la moartea lui Herbert, stareţ la Clairvaux, unde sfântul spusese că păcatele săvârşite pe lumea aceasta ar trebui plătite însutit, până la cel mai mărunt, în locurile purgatoare (*în purgatoriis locis) 17.*

200

Amintiri dintr-o vreme când Purgatoriul se pregătea să se nască, dar când nu exista încă, aceste viziuni şi arătări din *Magnum Exordtum Cisterciense* au un parfum arhaic. Purgatoriul, în schimb, este foarte prezent în viziunile povestite ceva mai târziu de doi benedictini englezi, moştenitori ai marii tradiţii celtice şi anglo-saxone lăsată de Beda. Primul, Roger de Wendover, călugăr de la marea mănăstire de la Saint-Albans, mort în 1236,

povesteşte, în *Florile poveştilor (Flores histori-arum)* scrise de el, datate 1206, călătoria lui Thurchill pe lumea cealaltă18.

Pe când muncea la câmp, acest ţăran din satul Titistude, episcopia Londrei, vede înaintea sa un bărbat care se dă drept sfântul Iulian Ospitalierul şi care-i spune că va veni la el noaptea următoare ca să-l ducă la patronul său, sfântul Iacob, pe care-l venerează, şi să-i arate, cu îngăduinţa divină, taine ascunse oamenilor. Când se lasă noaptea, vine într-adevăr să-l trezească şi-i scoate sufletul din trup, care rămâne întins pe pat, dar nu neînsufleţit. Călăuza îl duce într-o mare şi splendidă bazilică, fără ziduri, în afară de unul, nu prea înalt, spre miazănoapte. Sfântul Iulian şi sfântul Domnius, străjerii bazilicii, i-o arată lui Thurchill. Sunt locurile pe care Dumnezeu le rezervă morţilor, fie că sunt osândiţi, fie că sunt sortiţi să fie mântuiţi **prin** chinurile din Purgatoriu *(per purgatorii poena).* Lângă zid, Thurchill vede nişte suflete cu pete negre şi albe. Cele cu mai mult alb sunt cele mai aproape de zid şi cele mai negre sunt cele mai depărtate. Lângă zid, se deschide gura Lifemului şi Thurchill îi simte mirosul greu. Această duhoare, îi spune Iulian, este un avertisment, deoarece nu-şi prea plăteşte dările către Biserică. îi arată apoi, la răsărit de bazilică, un mare foc purgator prin care treceau sufletele înainte de a fi spălate într-un alt purgatoriu, îngheţat de astă dată, un iaz foarte rece unde trecerea este rânduită de sfântul Nicolae (pe care l-am întâlnit mai înainte ca sfânt al Purgatoriului). În sfârşit, sufletele trec, mai mult sau mai puţin repede, peste un pod de ţăruşi şi de cuie

ascuţite, înspre muntele Paradisului (muntele bucuriei, *mons gaudiij.* Când se întorc în mijlocul bazilicii, Iulian şi Domnius îi arată **lui** Thurchill cum sunt alese şi cântărite sufletele. Sfântul Mihail arhanghelul, sfântul Petru şi sfântul Pavel se ocupă de aceasta în numele Domnului. Sfântul Mihail trece sufletele cele albe de tot prin flăcările focului purgator şi prin celelalte locuri de

pedeapsă, fără ca aceste suflete să fie rănite, şi le duce la muntele Paradisului. Cele pătate cu alb şi cu negru sunt introduse de sfântul Petru în focul purgator pentru a fi curăţate de flăcări. Sufletele negre de tot sunt cântărite de sfântul Pavel şi de diavol. Dacă balanţa se apleacă înspre sfântul Pavel, acesta duce sufletul să se cureţe de păcate în focul purgator, dacă se apleacă înspre diavol, acesta duce sufletul în Infern. Thurchill, însoţit de sfântul Domnius, vizitează apoi pe îndelete Infernul, călăuziţi de Satana, în afară de infernul inferior. Apropiindu-se de intrarea pe muntele bucuriei, vede că sfântul Mihail împinge înainte sufletele care aşteaptă, mai mult sau mai puţin timp, după numărul de slujbe şi **rugăciuni** pe care prietenii lor şi Biserica universală pun să fie făcute pentru eliberarea lor. După aceea, trece prin mulţimea de locuinţe de pe muntele paradiziac, călăuzit de sfântul Mihail, şi încheie cu o vizită în Paradisul terestru. Sfântul Iulian i se arată din nou ca să-i poruncească să povestească cele văzute. Pe viitor, din momentul sărbătorii Tuturor Sfinţilor, Thurchill avea să povestească mereu viziunea pe care o avusese. O face, desigur, în limbă vernaculară, dar este de admirat faptul că ţăranul acesta, fără învăţătură şi care, mai înainte, se exprima cu greutate, dă dovadă în povestirile sale de un adevărat dar al vorbirii 19.

Povestirea aceasta, plină de arhaisme, adună, bineînţeles, în trei locuri,} aradis, Infern şi Purgatoriu, lumea de dincolo, însă tripartiţia geografică, aici, nu este perfectă. Infernul conţine, şi de astă dată, o parte superioară şi una inferioară. Paradisul are o sumedenie de locuinţe şi muntele lui seamănă cu turnul Babel, Purgatoriul este

alcătuit din trei bucăţi legate, de bine de râu, între ele: focul, iazul cu apă îngheţată şi podul.

PURGATORIUL DIN PREDICI: „EXEMPLA”.

Povestirile acestea nu erau destinate decât unui auditor restrâns, cel din mănăstiri: trebuia însă să fie atinse masele.

Cea mai importantă cale de răspândire a Purgatoriului este predica, iar în cadrul predicii, întâmplările pe care predicatorii le introduc în omiliile lor şi care, cu **ajutorul** anecdotei pe placul ascultătorilor, strecoară învăţătura. Folosirea unei forme narative scurte este unul din mijloacele principale prin care Biserica îşi pune apostolatul în concordanţă cu gustul timpului, dar fără a părăsi tradiţia. În cazul de faţă, aceste anecdote instructive, *exempla,* refac legătura – în ciuda unor diferenţe notabile – cu povestirile lui Grigore cel Mare din *Dialoguri.* Or, noi ştim că povestirile acestea constituie un moment esenţial pe drumul Purgatortului. Întâlnirea hotărâtoare, în secolul al XIII-lea, dintre Purgatoriu şi *exemplum* este rezultatul strălucit al unui scenariu pe care, cu şase secole şi jumătate mai devreme, îl schiţase Grigore cel Mare20.

Predica a avut întotdeauna un loc însemnat în apostolatul Bisericii, însă secolul al XIII-lea este secolul renaşterii predicii, în cadrul unui nou tip de cuvântare, mai directă, mai realistă, ai cărei principali promotori vor fi, curând, fraţii cerşetori21. Predica – şi încrustaţiile ei, *exempla* – este marele mijloc de comunicare în masă din secolul al XIII-lea, mesajul primit de toţi credincioşii, chiar dacă unii mai lipsesc de la slujbă şi în special de la predica de duminică, preferând să stea prin cârciumi decât să meargă la biserică. Predica înţesată de *exempla* nu este doar un moment aşteptat al slujbei, ea se dezvoltă autonom, în biserici sau în piaţa din faţa lor, prefigurare a conferinţei sau a mitingului. Alături de

202

203

jongleri, al căror public este format în primul rând din nobili, predicatorii la modă devin „idolii” mulţimilor creştine. Ei le arată, ei îi învaţă ce este Purgatoriul.

UN PRECURSOR: JACQUES DE VITRY

Jacques de Vitry este unul din primii autori de modele de predici umplute cu *exempla,* care însă aveau să fie foarte mult folosite după aceea. Format la Universitatea

din Paris în primii ani al secolului al XIII-lea, preot la Ognies, în nordul Franţei, în contact cu mediul beghi –, nelor, femeile acelea retrase în mijlocul oraşelor pentru a duce o viaţă jumătate laică jumătate monahală, predicator celebru într-o arie a lumii creştine, mai ales în Franţa, episcop de Acra, în Palestina, şi, ca să încheie, cardinal episcop la Tusculum (moare în 1240): este un personaj foarte însemnat22. Purgatoriul nu ocupă în culegerile lui de predici prea mult loc, însă vedem în ele că sistemul lumii celeilalte este acreditat şi oferă chiar şi câteva particularităţi interesante. Trebuie, într-adevăr, ca, la aceste *exempla,* să adăugăm părţile teoretice din predicile sale, unde sunt exprimate concepţiile autorului.

Există două pasaje deosebit de semnificative. Primul se află într-un model de predică *către soţi (Ad conjugatos):* „Căinţa schimbă pedeapsa infernului în pedeapsă a Purgatoriului, spovedania o schimbă în pedeapsă temporală, ispăşirea dusă până la capăt o spulberă cu totul. În căinţă, păcatul moare, în spovedanie el este scos din casă, în ispăşire el este îngropat23". Expunere remarcabilă, unde Purgatoriul este asociat cu remuşcarea şi cu procesul penitenţial, şi care subliniază în Purgatoriu regresia hotărâtoare începută în infern.

Într-un model de predică pentru duminică, Jacques de Vitry evocă ideea unui repaus duminical în Purgatoriu: „Este un fapt cucernic acela de a crede, şi mulţi sfinţi o spun, că de ziua Domnului sufletele morţilor se

odihnesc sau măcar îndură pedepse mai puţin aspre în Purgatoriu, până luni, când Biserica, îndeobşte, le ajută, în marea ei înţelegere, făcând o slujbă pentru defuncţi. Iată de ce, pe drept cuvânt, nu se bucură de odihna de duminică cei ce n-au cinstit pe lumea aceasta ziua lui Dumnezeu, refuzând să-şi lase treburile lumeşti, sau, şi mai rău, mâncând şi bând cu lăcomie şi lăsându-se pradă altor pofte trupeşti, jucând şi cântând, sau care nu s-au sfiit să întineze şi să necinstească duminicile cu certuri şi neînţelegeri, cu vorbe deşarte şi nefolositoare, vorbe rele

şi cutezătoare24”.

Transpunere a odihnei sabbatice în Infern, într-un răgaz duminical în Purgatoriu, legătură între comportarea de duminică pe lumea aceasta şi pedeapsa de duminică pe lumea cealaltă. Hotărât lucru, Biserica a legat Purgatoriul de practica terestră într-un paralelism plin de învăţăminte.

N-am semnalat, în modelele de predici lăsate de Jacques de Vitry destinate tuturor condiţiilor umane *(sermones vulgares* sau *ad status),* decât două *exempla* unde Purgatoriul joacă un rol esenţial.

Primul, împrumutat poate de la cistercianul Helinând de Froimont şi provenit din legendele ce au luat naştere în jurul lui Carol cel Mare, se adresează „celor care plâng moartea rudelor sau a prietenilor”. Se situează aşadar în noile forme de sociabilitate dintre vii şi morţi. Un cavaler din suita lui Carol cel Mare, în timpul unei expediţii în Spania împotriva sarazinilor, cere prin testament unei rude să-i vândă, după ce va muri, calul şi să dea banii săracilor. Ruda, lipsită de respect, nu vinde calul. După opt zile, mortul i se arată, îl învinovăţeşte că i-a prelungit şederea în Purgatoriu şi-i spune că, chiar de a doua zi, îşi va ispăşi greşeala printr-o moarte cumplită. A doua zi, nişte corbi negri îl ridică pe nenorocitul acela în văzduh şi-i dau apoi drumul să cadă pe o stâncă de care, lovindu-se, îşi rupe ceafa şi moare25. Rolul celor vii faţă de morţii din Purgatoriu este evocat cu destulă subtilitate, fiind ilustrată şi distincţia dintre păcatul mărunt

şi păcatul de moarte. Aici, scopul este de a îndemna la executarea testamentelor, în special când este vorba de clauze reparatoare, de către executorii testamentari. Jocul Purgatoriu/Infern îmbogăţeşte panoplia ameninţărilor.

Al doilea *exemplum* evocă foarte vag Purgatoriul. Dar nu este mai puţin important decât primul. Este legat de predicile pentru cruciadă. O femeie îşi împiedică soţul să se ducă să asculte predica pentru cruciadă, rostită chiar de Jacques de Vitry. Bărbatul izbuteşte totuşi s-o asculte de la o fereastră. Auzind că predicatorul spune că această

penitenţă te scapă de pedepsele purgatoare şi de chinurile gheenei, şi te ajută să dobândeşti împărăţia cerurilor, ascunzându-se de nevastă, sare pe fereastră şi pleacă, înaintea celorlalţi, în cruciadă26. Cruciadă, indulgenţă şi Purgatoriu, evocare a întreitului sistem de dincolo, şi aici este stabilit un model, unde Purgatoriul joacă un rol intermediar din ce în ce mai important.

DOI MARI VULGARIZATORI AI PURGATORIULUI

Marii difuzori ai Purgatoriului, prin predici şi *exempla,* trebuie căutaţi printre călugări şi în contact cât mai apropiat cu mediile urbane. Iată doi dintre ei, eminenţi ca atâţia alţii. Se deosebesc mult de Jacques de Vitry şi se deosebesc mult şi între ei. Sunt doi călugări, însă unul este cistercian, celălalt un frate dominican, au trăit în primele două treimi ale secolului al XIII-lea, însă unul a murit în 1240. celălalt peste douăzeci de ani, în 1261, unul este german şi reperul lui geografic este Köln, celălalt este francez şi experienţa lui se întinde între formaţia lui universitară la Paris şi activitatea de inchizitor pe o arie largă în jurul bisericii Predicatorilor de la Lyon. Cu toate acestea, amândoi scriu cărţi întocmite, direct sau indirect, pentru predicatori şi amândoi

206

şi-au umplut tratatele cu *exempla,* încât operele lor au putut (greşit) fi socotite ca nişte culegeri de *exempla.* Principal este faptul că, şi unul şi altul acordă o foarte mare însemnătate Purgatoriului, atât în *exempla* cât şi în construcţia teoretică în care sunt introduse acestea. Odată cu ei, se precizează lumea de dincolo ca structură tripartită. Infern, Purgatoriu, Paradis, într-un relativ echilibru ce avea să culmineze cu *Divina Commedia.*

I. CISTERCIANUL CEZARIE DIN HEISTERBACH

Sub o formă dialogată, ce-l aminteşte numaidecât pe Grigore cel Mare, cistercianul Cezarie din Heisterbach a scris, între 1219 şi 1223, un *Dialog al miracolelor,* într-adevăr o culegere de întâmplări, unde vedem genul tradiţional al povestirii cu minuni transformându-se în *exemplum,* poveste instructivă27. Însă culegerea aceasta

este orientată, iar orientarea este un pelerinaj al creştinului către sfârşitul sfârşitului, către lumea cealaltă. Cele douăsprezece etape ale acestui pelerinaj, cele douăsprezece cărţi *(distinctiones)* ce alcătuiesc *Dialogus miraculorum,* sunt conversiunea, căinţa, spovedania, ispita, demonii, simplitatea, Fecioara Maria, viziunile, euharistia, minunile, muribunzii, răsplata celor morţi28. Ultimul capitol este bineînţeles cel în care Purgatoriul apare din plin, atât în numeroasele *exempla* şi în ceea ce spun ele, cât şi în structura operei.

Structura celei de a douăsprezecea şi ultima distincţie este simplă. Morţii primesc o triplă răsplată. Unii ajung în slava Cerului (Paradisul ceresc), alţii au parte fie de pedepsele veşnice din Infern, fie de pedepsele temporare din Purgatoriu. Din cincizeci şi cinci de *exempla,* douăzeci şi cinci sunt consacrate Infernului, şaisprezece Purgatoriului, paisprezece Paradisului. Din această socoteală simplă, se vedea că, deşi Cezarie este un spirit

liberal şi milostiv şi deşi infernalizarea Purgatoriului nu a atins intensitatea la care avea să ajungă mai târziu, în acelaşi veac, Infernul rămâne locul de unde se trag cele mai multe învăţăminte. Înfricoşarea este, dacă nu cea dintâi, cel puţin una din preocupările esenţiale29. Cu toate acestea, între Infern şi Paradis, Purgatoriul şi-a cucerit un loc, practic, egal.

Dar, ca să apară. Purgatoriul nu a aşteptat ultima distincţie din *Dialogus miraculorum.* Andree Duby a găsit opt *„exempla* din Purgatoriu" printre cele unsprezece din primele cărţi din *Dialogus,* dintre care câteva sunt importante pentru doctrina despre Purgatoriu aşa cum este văzut acesta de Cezarie30. Într-adevăr, dacă Purgatoriul face parte, pe viitor, din ultimul capitol al summelor creştine, cel care tratează despre „sfârşitul sfârşitului", despre *novissirna,* el este întâlnit şi la orizontul fiecărei etape a vieţii spirituale.

Voi prezenta patru *exempla* importante, din primele

cărţi, înainte de a trata despre grupul de *exempla* referitoare la Purgatoriu din ultima „distincţie”.

În primul capitol, care tratează despre conversiune, Cezarie din Heisterbach povesteşte întâmplarea unui student prea puţin înzestrat, care, ca să reuşească în studiile sale, acceptă, sfătuit de diavol, să recurgă la magie. Ţinând în mână un talisman dat de Satana, studentul străluceşte la examene. Dar se îmbolnăveşte şi, în ceasul morţii, se spovedeşte unui preot care-l îndeamnă să arunce talismanul cât mai departe de el. Moare şi sufletul îi este dus într-o vale îngrozitoare, unde nişte duhuri cu unghii lungi şi ascuţite la mâini se joacă cu el de parcă ar fi o minge. În joaca aceasta, sufletul este rănit rău de tot. Dumnezeu se înduioşează şi porunceşte diavolilor să nu-l mai chinuiască. Se întoarce în trupul studentului, care trăieşte mai departe. Înspăimântat de cele ce văzuse şi îndurase, se converteşte şi se face cistercian. Avea să ajungă stareţ la Morimond. Un dialog începe atunci între novice şi călugăr, adică Cezarie. Novicele întreabă dacă locul chinurilor era

208

Infernul sau **Purgatoriul.** Cezarie **răspunde că,** dacă valea chinurilor ar ţine de Infern, aceasta ar însemna că spovedania lui n-a fost însoţită **de** căinţă şi adevărul este că studentul s-a învoit să păstreze **piatra** fermecată, dar a refuzat să se închine diavolului. Totuşi, ceea ce-l împiedică pe Cezarie să vorbească explicit de Purgatoriu în legătură cu acest abate de la Morimond, este faptul că, în viziunea lui, nu se văd îngeri, ci demoni. Or. magistrul pe care l-a avut Cezarie în şcolile din Köln, Rodulfus, l-a învăţat că demonii nu se ating niciodată de un suflet ales, că îngerii cei buni îl duc în Purgatoriu, „dacă este vrednic de Purgatoriu” – expresie ce arată că Purgatoriul făgăduieşte Paradisul, speranţa – dar ai dreptăţii milostive a lui Dumnezeii21.

În capitolul despre căinţă, al doilea, Cezarie povesteşte întâmplarea unui tânăr călugăr care şi-a părăsit mănăstirea, s-a făcut tâlhar de drumul mare şi a fost rănit

de moarte în timpul asedierii unui castel. Înainte de a muri, se spovedeşte. Duhovnicul socoteşte că păcatele sunt atât de grele încât nici nu ştie ce penitenţă să-i recomande. Muribundul sugerează două mii de ani de Purgatoriu, după care trage nădejde să se bucure de îndurarea divină, şi, înainte de a-şi da duhul, îi cere preotului să ducă o scrisoare unui anumit episcop, în care îi spune acestuia să se; roage pentru el. Moare şi este dus în Purgatoriu. Episcopul, care tot mai ţinea la acest fost călugăr, în ciuda apostaziei, se roagă şi pune tot clerul din dioceza lui să se roage pentru mori, timp de un an. După un an, mortul i se arată „palid, descărnat, slab, îmbrăcat în negru". îi mulţumeşte totuşi **episcopului,** deoarece anul acela de **rugăciuni** l-a scutit de o mie de ani de Purgatoriu şi declară că încă un an de ajutor îl va scăpa de tot. Episcopul şi clerul său fac din nou slujbe. După cel de al doilea an. mortul se arată din nou „în veşmânt alb şi cu chipul senin", adică în costum cistercian. Anunţă că pleacă în Paradis şi-i mulţumeşte episcopului, deoarece cei doi ani i-au fost socotiţi cât două mii de ani. Novicele se minunează de puterea

căinţei mortului şi de puterea rugăciunilor care l-au scăpat. Cezarie subliniază că remuşcarea este mai eficace decât slujbele şi rugăciunile, care pot micşora pedeapsa dar nu pot spori slava32.

Întâmplarea unui tânăr călugăr cistercian de la Heisterbach, Chrétien, pe care o vom întâlni în ultima carte din *Dialogus infraculorum,* este şi ea plină de învăţăminte despre contabilitatea Purgatoriului văzut de Cezarie. Este vorba de un călugăr foarte cucernic, învăluit încă din timpul vieţii de un parfum aromatic asemănător mirosului de sfinţenie, dar slab la minte, căruia i se arată Sfânta Fecioară, îngerii, însuşi Christos, şi care este supus la încercări, ca pierderea darului lacrimilor, pe care-l recapătă sărutând un crucifix. Ultima lui încercare este o boală foarte grea. I se arată sfânta Agata şi-l roagă fierbinte să îndure cu smerenie această boală, deoarece

şaizeci de zile de suferinţă îi vor fi socotite ca şaizeci de ani. După şaizeci de zile de la această apariţie, de sărbătoarea sfintei Agata, călugărul moare. Putem, spune Cezarie, interpreta cuvintele sfintei Agata în două feluri: fie că cele şaizeci de zile de boală l-au spălat de păcate cât pentru şaizeci de ani de Purgatoriu, fie, mai curând, că felul în care a îndurat suferinţa în cele şaizeci de zile i-a adus un merit de şaizeci de ani33. Cezarie interpretează într-un mod activ, valorizant, nu doar negativ, acţiunea meritelor de pe lumea aceasta. Ca şi în cazul precedent, Cezarie susţine voinţa activă a omului, nu virtuţile pasive.

În întâmplarea călugărului Chrétien de la Heminenrode, este pusă în evidenţă puterea Fecioarei Maria. Acest Chrétien, şi el destul de prostănac, chiar înainte de a ajunge călugăr, pe vremea când era student şi apoi preot, rezistă la diferite ispite şi se bucură de viziuni în care i se arată sfânta Maria-Magdalena şi mai ales Fecioara Maria. Ajuns călugăr la Heminenrode, într-o zi, pe când se gândea la pedepsele din Purgatoriu, are o

viziune: Fecioara, înconjurată de un grup de fecioare şi însoţită de Frederic Barbarossa, asistă la înmormântarea lui. Duce cu ea, în ceruri, sufletul defunctului pe care zadarnic îl cer ostile de demoni suflându-i deasupra mase de foc. Însă îngerii duc sufletul la un foc foarte mare şi îi spun că, după moarte, va reveni în locul acesta şi va trebui să treacă prin foc. Trezindu-se, Chrétien duce mai departe, în mănăstire, viaţa lui cucernică, plină de viziuni şi de umilinţă. Această umilinţă se explică prin faptul că nu numai că în tinereţe îşi pierduse virginitatea, dar că a avut doi fii din flori, amândoi intraţi de altfel în ordinul cistercian. Are, aşadar, cu atât mai multă nevoie de ajutorul Fecioarei Maria. Aceasta îl ajută atât de mult, încât, în clipa morţii, i se arată împreună cu pruncul Iisus, înveşmântaţi amândoi în sutana cisterciană, iar după ce moare. îl primesc în Paradis. Viziunea focului din Purgatoriu nu s-a verificat34.

În cazul celor doi Chrétien, Cezarie a vrut să arate că

pedeapsa cea mai grea nu este niciodată sigură şi că primul Chrétien a ştiut să scape de Infern ca să se ducă în Purgatoriu, după cum celui de al doilea i s-a dăruit Paradisul fiind cruţat de Purgatoriu.

Exempla din a douăsprezecea şi ultima „distincţie" privind Purgatoriul alcătuiesc, într-o primă aproximare, trei grupuri potrivit unor criterii unde sunt amestecate consideraţii noi şi idei tradiţionale. Mai întâi, legătura dintre noua lume de dincolo şi categoriile de păcate este în spiritul epocii. În schimb, grija de a arăta cu amănunte diferitele tipuri de fapte pentru a-i ajuta pe cei morţi este tradiţională. În sfârşit, voinţa, manifestată chiar şi de un spirit plin de bunătate ca Cezarie, de a stărui asupra asprimii pedepselor din Purgatoriu este caracteristică secolului al XIII-lea.

Primul grup (opt *exempla,* ale numerelor 24 la 31) se referă la avariţie, la desfrâu, la magie, la nesupunere, la îndărătnicie perversă, la frivolitate, la lene.

211

CĂMĂTARUL DIN LIEGE: PURGATORIU ŞI CAPITALISM

Exemplum care deschide seria mi se pare de o importanţă specială. Iată povestea cămătarului din Liège.

CĂLUGĂRUL; Un cămătar din Liège a murit, în vremurile noastre. Episcopul nu I-a primit în cimitir. Nevasta lui s-a dus la scaunul apostolic unde s-a rugat fierbinte să fie **primii** în pământ sfinţit. Papa **nu** s-a învoit. Atunci femeia şi-a apărat bărbatul: „Mi s-a spus. Doamne, **că** bărbatul şi femeia nu fac decât una. şi că aşa cum spune Apostolul, bărbatul necredincios poate fi mântuit **prin** nevasta credincioasă. Ceea ce a uitat bărbatul meu să facă, voi face eu, care sunt o parte din trupul său. Sunt gata **să** mă retrag din lume ca să-i răscumpăr păcatele". La rugăminţile cardinalilor, papa s-a înduplecat şi l-a primit pe mort în cimitir. Femeia şi-a găsit o **locuinţă** aproape de mormântul bărbatului ei, s-a închis în casă, şi, zi şi noapte, să străduit să-l îmbuneze pe Dumnezeu pentru mântuirea sufletului bărbatului, prin pomeni, posturi,

rugăciuni şi veghe neobosită. După şapte ani, bărbatul i s-a arătat, îmbrăcat în negru, şi i-a mulţumit: „Să te răsplătească Dumnezeu, **căci, mulţumită** celor făcute de tine, am fost scos din adâncurile Infernului şi din cele mai cumplite chinuri. Dacă mă vei mai ajuta încă şapte ani, voi scăpa cu totul". Ea a făcut ce i-a cerut. I s-a arătat din nou după şapte **ani,** dar, de această dată, îmbrăcat în alb şi cu chipul fericit. „**Mulţumesc** Domnului şi ţie căci astăzi am scăpat".

NOVICELE: Cum poate să spună că a scăpat astăzi din Infern, locul **din** care **nu** se poate nicidecum scăpa?

CĂLUGĂRUL: Adâncurile Infernului înseamnă chinurile cele **mai** grele din Purgatoriu. Tot aşa cum Biserica se roagă pentru cei morţi spunând: „Doamne Iisuse **Christoase.** împărat întru Slavă, scapă **sufletele** tuturor

212

credincioşilor morţi din mâna Infernului şi din adâncurile hăului etc", ea nu se roagă pentru cei osândiţi, ci pentru cei ce pot fi mântuiţi. Mâna Infernului, adâncurile hăului înseamnă chinurile cele mai mari din Purgatoriu. Cât despre cămătarul nostru, **nu** ar fi scăpat de chinuri, dacă nu şi-ar fi mărturisit, în cele din urmă, căinţa35.

Vedem care sunt punctele esenţiale ale acestui text. Accentul pus pe tăria legăturii conjugale într-o vreme când Biserica încearcă să impună un model matrimonial de monogamie bazată pe egalitatea celor doi parteneri, deosebit de modelul aristocratic masculin orientat în întregime către salvarea averii, nesinchisindu-se aproape deloc de caracterul unic şi indisolubil al legăturii conjugale36. În sistemul de rugăciuni şi slujbe pentru sufletele din Purgatoriu, intervin în general structurile de rudenie aristocratice, în care rolul soţiei este secundar. Aici, dimpotrivă, în mediu urban şi burghez, legătura conjugală trece în primul plan, pe lumea cealaltă ca şi pe aceasta. Sistemul de proporţionalitate temporală dintre timpul jertfelor de pe pământ şi timpul pedepselor din

Purgatoriu şi punerea în scenă a aparițiilor reglementate de divizarea acestui raport temporal, două perioade terestre, de câte şapte ani, manifestate prin veşmintele mortului, mai întâi negre, apoi albe. Evocarea panopliei celor făcute pentru a ajuta sufletul mortului, pomeni, posturi, rugăciuni, veghe, de unde lipsesc slujbele, dar pe care o completează şi o rezumă o formă extremă de comuniune a sfinților: penitența de substituire a celor vii sub forma schimniciei penitențiale în mediul urban, retragerea din viață. Precizia vocabularului referitor la raporturile dintre Infern şi Purgatoriu, alunecarea vocabularului scripturar privitor la Infern către vocabularul noului Purgatoriu, care aspiră Infernul către el, dar păstrează – pe termen limitat – asprimea acestuia.

Faptul cel mai surprinzător nu este însă aici. Surpriza din acest text – şi probabil că a fost o surpriză pentru

213

ascultătorii şi cititorii acestui *exemplum* – este că eroul, beneficiarul acestei întâmplări este un cămătar. Într-un moment când Biserica îşi înteţeşte eforturile împotriva cămătăriei, aspru condamnată la al doilea (1139). al treilea (1179) 37 şi al patrulea (1215) conciliu de la Lateran; la al doilea conciliu de la Lyon (1274) şi chiar şi la conciliul de **la Viena** (1139), în momentul când în lumea creştină sporeşte campania împotriva cămătăriei, deosebit de activă la începutul secolului al XIII-lea în Italia de Nord şi la Toulouse, şi când avariția este pe cale să treacă pe primul loc. Înaintea trufiei, printre păcatele de moarte38, când credincioşii au **tot** timpul sub ochi această temă favorită din reprezentările romanice, cămătarul, pradă sigură a Infernului, dus în gheenă de punga umflată ce-i atârnă de gât. **iată** că este mântuit, datorită unei ipotetice căinţe finale şi prin devotamentul nevestei lui, în pofida rezistenței Bisericii reprezentată de vârful ierarhiei ei.

Am arătat în altă parte39 cum, pe linia acestui *exemplum,* cămătarul avea să fie, în timpul secolului al XIII-lea. În anumite condiții, smuls Infernului şi mântuit cu ajutorul Purgatoriului şi prin **el.** Am avansat chiar opinia

provocatoare că Purgatoriul, îngăduind mântuirea cămătarului, contribuise la naşterea capitalismului. Aş vrea, aici, să subliniez în primul rând rolul Purgatoriului în domeniul socio-profesional. Una din funcţiile Purgatoriului a fost într-adevăr să sustragă Infernului categorii de păcătoşi care, prin natura şi gravitatea greşelii lor, sau prin ostilitatea tradiţională faţă de profesia lor, înainte nu prea aveau şanse să scape.

Există, pe de o parte, păcate grele de tot, mai ales în mediul monastic, apostazia sau desfrâul, de pildă, care pot beneficia, cu preţul unei şederi mai mult sau mai puţin îndelungate în Purgatoriu, de mântuirea finală, pe câtă vreme, până atunci, cazul lor era fără scăpare. Aceştia au într-adevăr nofocul, mai ales la Câteaux, de a fi favorizaţi de intensitatea cultului marial în plin avânt – şi ce intercesor poate fi mai eficace decât sfânta Fecioară

214

În cazurile aparent deznădăjduite? – şi de soliditatea legăturii comunitare a ordinului. Dar, pe de altă parte, categoriile socio-profesionale dispreţuite şi condamnate, cei ce au vărsat sânge, cei ce **umblă** cu bani, cei întinaţi de păcate pot trage nădejde dacă. pe pământ, au ştiut să şi-i apropie (chiar şi cu bogăţiile dobândite pe nedrept) pe cei din jurul lor. Ca şi Fecioara, aici nevasta este cea care poate face minunea, iar legislaţia şi jurisprudenţa anti-cămătărească din secolul al XIII-lea au mare grijă de văduvele de cămătari.

PURGATORIUL ÎNSEAMNĂ SPERANŢĂ

Un al doilea *exemplum* pe tema lăcomiei arată cum i s-a înfăţişat unei călugăriţe cisterciene un stareţ decedat de curând, cu faţa palidă şi suavă, cu sutana roasă, care îi spune că avea să fie în sfârşit scăpat de Purgatoriu, cu prilejul unei sărbători în cinstea Fecioarei Maria, datorită slujbelor şi rugăciunilor făcute de unul din călugării săi. Călugăriţa este uluită: toată lumea îl credea „un sfânt”! De ce ajunsese în Purgatoriu? Fiindcă, împins de lăcomie, mărise mai mult decât se cuvine averea mănăstirii. Aici funcţionează un triplu sistem de relaţii inter-cisterciene

între un stareţ, un călugăr şi o călugăriţă. Femeile au un rol important în funcţionarea Purgatoriului, îndeosebi la Câteaux şi mai ales la Cezarie de la Heisterbach40.

Păcatul călugăriţei din Sion (Frisa) este foarte grav. Fusese sedusă de un cleric şi murise la naşterea copilului, înainte de a muri, mărturisise totul familiei ei de sânge: tatăl, mama, două surori măritate şi o verişoară primară. Aceştia, încredinţaţi că nu are scăpare, într-atât de limpede li se părea cazul, nu fac nimic pentru mântuirea sufletului moartei. Drept care, acesta se **duce** să-i ceară să-i facă rugăciuni şi slujbe unui abate cistercian, care este foarte mirat de toate apariţiile ei.

215

căci nu o cunoştea. Ruşinată, cere cu sfială „măcar nişte psalmi şi câteva slujbe”, fără să se încumete să-i spună ce greşise şi nici cine este. Până la urmă, abatele se întâlneşte cu o mătuşă a moartei, tot o călugăriţă cisterciană, care îi explică totul. Se dă de veste părinţilor, care trag din nou nădejde s-o izbăvească, familiei de sânge, precum şi tuturor călugărilor şi călugăriţelor din ţinut. Povestea nu spune cum s-a sfârşit această mobilizare, însă mântuirea grabnică a păcătoasei nu lasă nicio îndoială. Fecioara nu intervine direct în această salvare, însă prenumele eroinei – singura indicaţie pe care îndrăzneşte s-o încredinţeze abatelui – este Maria. Povestirea aceasta scurtă, narată cu multă delicateţe şi adevăr psihologic, scoate în evidenţă funcţia esenţială a Purgatoriului, la acel început de secol al XIII-lea. Rudele nefericitei, întâi, şi-au pierdut nădejdea, apoi, au regăsit-o *(de anixnae ejus salute desesperantes... spe concepta)*. Purgatortul înseamnă speranţă41.

Un alt *exemplum* îl prezintă pe un soţ rugându-se pentru soţia **lui** defunctă, care se arătase cumnatei sale, b schimnică, ca să-i spună ce pedepse grele îndura ea în Purgatoriu. Femeia aceasta cu înfăţişare blândă şi cinstită făcuse farmece ca să nu piardă dragostea bărbatului. Novicele, fără să ţină seama de aspectul superstiţios al acestei comportări, este uluit de severitatea lui Dumnezeu

faţă de nişte păcate care, pentru el, sunt nişte nimicuri. Atenţie, pare să spună textul, punctul nostru de vedere nu este neapărat cel al lui Dumnezeu42. Cezarie spune şi mai mult. Dumnezeu este foarte sever, chiar pedant. Când nişte călugări nu se supun tuturor ordinelor date de superiorii lor, şi dau dovadă de îndărătnicie, chiar dacă este vorba de lucruri neînsemnate. Dumnezeu nu le trece nimic cu vederea43.

După neglijenţă, iată că şi contrariul ei. Îndărătnicia, se pedepseşte în Purgatoriu. O îndărătnicie care este şi ea o formă de nesupunere. Un dascăl de şcoală care se făcuse călugăr la mănăstirea din Pruilly se dovedise de o

rigoare pe care stareţul încercase zadarnic s-o domolească. A murit şi, într-o noapte, stareţul, care se afla în stranele din biserică pentru rugăciunile de dimineaţă, a văzut apărând trei personaje ce semănau cu trei lumânări aprinse. Le-a recunoscut numaidecât: la mijloc era profesorul, iar de o parte şi de alta erau două slugi decedate de curând. Stareţul i-a spus călugărului mort: „Ce mai faci?

— Bine”, răspunde acela. Stareţul, care îşi amintea cât era de îndărătnic, se miră: „Nu eşti pedepsit în niciun fel pentru nesupunerea ta?” Arătarea mărturiseşte: „Ba da, îndur multe şi foarte mari chinuri. Dar fiindcă intenţiile mele erau bune, Dumnezeu nu m-a osândit”. Despre servitori, dintre care unul, un apostat, era, spre mirarea stareţului, mai strălucitor decât celălalt, căruia nu i se reproşase nimic, călugărul spune că, după ce greşise, cel dintâi se caise şi îl întrecuse în râvnă pe cel de al doilea, care era prea domol. Aici intervine un amănunt interesant: ca să lase o dovadă de netăgăduit că se arătase cuiva, o dovadă de existenţă a Purgatoriului, din care, pentru un moment, ne putem întoarce, călugărul defunct loveşte cu piciorul podiumul de pe care se cântă psalmii; lovitura este atât de puternică, încât podiumul crapă. Astfel se naşte o „relicvă” din Purgatoriu. Asemenea „relicve”, datând, cele mai vechi, de la sfârşitul secolului al XIII-lea, cele mai

recente de la mijlocul secolului XX în care trăim noi, sunt adunate în micul muzeu al Purgatoriului de la Roma. Ce învăţătură să tragem din acest *exemplum?* Cezirie şi Novicele sunt de acord că aici se verifică sistemvil de valori al sfântului Benedict, care-i pedepseşte atât pe cei ce se încăpăţânează în rigoare, cât şi pe cei care sunt prea „uşuratici" 44. Este o exaltare a moderaţiei benedictine verificată cu ajutorul Purgatoriului. Aluzia la uşurătate este o trecere abilă pentru a vorbi despre cazul paraclisierului Ioan, de la mănăstirea Villers, om cucernic, dar care fusese cam slobod la vorbe şi la fapte *(în verbis et signis).* Condamnat la Purgatoriu, i se arată stareţului său, pe care-l înspăimântă45.

217

În sfârşit, în acest tur de orizont asupra păcatelor monastice pedepsite în Purgatoriu, vedem că este pedepsită şi lenea. Un stareţ de la Heminenrod respecta întru totul disciplina ordinului, atâta doar că nu-l prea trăgea inima să se ducă să muncească împreună cu fraţii săi. Înainte de a muri, îi făgăduise unui călugăr la care ţinea mai mult decât la toţi ceilalţi că i se va arăta după treizeci de zile de la moartea sa ca să-i spună ce se petrece cu el. La data prevăzută, se arată, luminos de la brâu în sus, întunecat în jos. Cere să i se facă rugăciuni, călugării îl ascultă, şi se arată din nou ca să anunţe că a scăpat din Purgatoriu46. Novicele cere atunci să i se spună care este ierarhia jertfelor făcute pentru mântuirea sufletelor morţilor. Rugăciunile sunt mai folositoare decât pomenile? Câteva *exempla* vor da răspunsul.

Iată mai întâi cazul unui mort care i se arată unui prieten şi îi spune că ierarhia este următoarea: mai întâi, rugăciunile, destul de călduţe, la drept vorbind, apoi, pomenile, dar mai ales slujbele. În slujbă, Christos se roagă, trupul şi sângele lui sunt pomeni47.

La Clairvaux, un adolescent nobil, slugă la mănăstire, păzea oile. Un văr primar i se arată şi, ca să scape de chinurile mari la care era supus, cere să fie ajutat cu trei slujbe. După ce i s-au făcut cele trei slujbe, s-a arătat din

nou ca să mulţumească şi ca să spună că nu trebuie să ne mire virtuţile euharistiei, deoarece o rapidă iertare a păcatelor putea fi de ajuns pentru scăparea unor suflete48.

Atunci se arată călugărul Chrétien din Heisterbach, despre care a fost vorba mai sus (IV, 30). Murise când stareţul nu era acolo. Când acesta s-a întors, după şapte zile, a fost destul să spună „Odihnească-se în pace” şi Chrétien a scăpat de Purgatoriu49.

Însă intermedierea – oricât de modestă ar fi ea – trebuie făcută de un intermediar eficace. O călugăriţă benedictină de la mănăstirea Rindorp, de lângă Bonn, era o zeloasă slujitoare a sfântului Ioan Evanghelistul. După moarte, se arată unei călugăriţe, care era şi sora ei

de sânge şi care se ruga pentru ea, ca să-i spună că iese din Purgatoriu. îi mărturiseşte însă că intermediarul ei fusese nu sfântul Ioan, ci sfântul Benedict, care doar îngenunchease în faţa lui Dumnezeu pentru ea. În felul acesta li se aminteşte călugărilor şi călugăriţelor că trebuie să-i cinstească pe sfinţii ctitori ai ordinului lor50.

Ultimele *exempla* despre Purgatoriu, date de Cezarie, au scopul să stăruie asupra asprimii pedepselor din Purgatoriu. Novicele îl întreabă pe Cezarie dacă este adevărat că cea mai mică pedeapsă din Purgatoriu este mai grea decât orice suferinţă ce se poate închipui pe această lume. Cezarie răspunde citând răspunsul unui teolog, consultat de el, la această întrebare. „Nu este adevărat, a spus teologul, dacă vorbim despre acelaşi fel de suferinţă: de pildă, focul în Purgatoriu este mai puternic decât orice ioc de pe pământ, frigul mai aspru decât orice frig de pe lumea aceasta etc”. Însă, în Purgatoriu, pot exista suferinţe mai mici decât unele suferinţe terestre. Deşi recunoaşte asprimea pedepselor din Purgatoriu, Cezarie, spirit moderat, dornic să arate toată supleţea sistemului Purgatoriului, stăruie asupra mulţumii pedepselor de acolo, de-o varietate foarte mare.

Aşa de pildă, o călugăriţă mică, de nouă ani, de la mănăstirea Mont-Saint Sauveur, în apropiere de Aix-la-

Chapelle, sora Gertrude, se arată unei tovarăşe de mănăstire de vârsta ei, sora Margareta, cu care avea obiceiul să stea de vorbă în timpul slujbei. Condamnată să-şi ispăşească Purgatoriul pe locul unde a păcătuit, a trebuit să se întoarcă de patru ori ca să participe, fără să poată fi văzută decât de prietena ei, la slujba de la mănăstire. Novicele constată că pedeapsa aceasta a fost foarte mică faţă de unele pedepse de pe pământ51. În sfârşit, Cezarie propune un *exemplum* care arată ceea ce am putea numi gradvil zero al Purgatoriului. Un copil neprihănit, Guillaume, a murit după un an de noviciat. Arătându-se unui călugăr, îi spune că se află în chinuri. Acesta este îngrozit: „Dacă tu, nevinovat fiind, eşti pedepsit, oare ce mi se va întâmpla mie, care sunt un

nenorocit de păcătos?

— Linişteşte-te, răspunde tânărul mort, eu nu sufăr decât că, deocamdată, nu văd chipul lui Dumnezeu”. Câteva rugăciuni timp de şapte zile au fost de ajuns ca să se arate din nou, ocrotit de mantia Fecioarei Maria, în drum spre Paradis.

Aici, Cezarie prezintă un Paradis foarte asemănător cu limbul copiilor şi subliniază că întâmplarea micuţului Guillaume nu este neobişnuită: un teolog i-a spus că un anumit număr din cei drepţi, care n-au de ispăşit decât câteva păcate mărunte, nu au altă pedeapsă în Purgatoriu decât neputinţa de a vedea, o vreme, chipul lui Dumnezeu52.

Cezarie atinge acum un punct extrem din doctrina Purgatoriului. Nu numai că deschide cât se poate de mult evantaiul pedepselor, dar leagă în mod explicit concepţia teologică despre Purgatoriu de o altă preocupare care, fără ca lucrul acesta să se facă explicit, de bună seamă că i s-a asociat adesea, cea referitoare la vederea chipului lui Dumnezeu de către cei aleşi. Pentru a da toate dimensiunile ei gândirii teologice din Evul Mediu despre timpul intermediar, despre timpul care desparte momentul morţii de cel al învierii şi al Judecăţii de apoi, trebuie să ne

dăm seama că, dacă Purgatoriul este ameninţat, de jos, de către Infernul din care sufletele spălate de păcate au reuşit să scape, ele sunt atrase, în sus, de acea chemare a Paradisului care poate, la urma urmei, să se reducă la această singură pedeapsă, neputinţa de a-l vedea pe Dumnezeu. Doctrina despre posibilitatea celor drepţi de a-l vedea pe Dumnezeu, imediat după judecata individuală, capătă forma ei definitivă la marii teologi din secolul al XIII-lea53. Purgatoriul, în aceste cazuri limită superioare, poate fi, în definitiv, o mărturie despre realitatea viziunii lui Dumnezeu înainte de Judecata din urmă.

Turul de orizont al Purgatoriului făcut de Cezarie se încheie amintind că unele viziuni arată că Purgatoriul

poate fi situat în diferite locuri de pe lumea aceasta. Grigore cel Mare a dat câteva exemple. Însă cel mai probant este cel al Purgatoriului sfântului Patrick. „Cel ce se îndoieşte că Purgatoriul există, spune el, să se ducă în Irlanda şi să intre în Purgatoriul sfântului Patrick, după aceea, nu se va mai îndoi de realitatea suferinţelor din Purgatoriu54”.

Se vede, dincolo de toate aspectele pe care le-am subliniat eu, ce este pentru Cezarie de la Heisterbach, martor şi actor privilegiat al instalării locului Purgatoriului în credinţele creştinilor din Evul Mediu, esenţial în sistemul Purgatoriului. Mai întâi, este împlinirea unui proces penitenţial în care căinţa finală, aşa cum am văzut de exemplu în cazul cămătarului din Liège, este condiţia necesară şi suficientă, dar ale cărei etape normale sunt căinţa, spovedania şi penitenţa. Apoi, este definirea unui loc şi a unei pedepse care nu sunt deocamdată complet stabilizate, dar care se individualizează tot mai mult faţă de pământ, faţă de limb, faţă de Paradis, şi mai ales faţă de Infern. Stabilirea distincţiei dintre Purgatoriu şi Infern este o preocupare esenţială pentru Cezarie.

Mai există şi un exerciţiu contabil, uneori cam simplist, dar care se situează acolo unde se încrucişează obiceiurile monastice de contabilitate simbolică cu noile

obiceiuri de contabilitate practică, cea care, de la comerţ, se întinde la penitenţă.

Mai presus de orice, Cezarie insistă asupra solidarităţii dintre cei vii şi cei morţi, solidaritate al cărei model este, pentru el, familia cisterciană în care sunt unite rudenia de sânge din cercul nobililor şi rudenia artificială a comunităţii religioase, dar în care apar noi solidarităţi, conjugală sau profesională, cazul cămătarului din Liège fiind exemplul cel mai remarcabil.

221

II. DOMINICANUL ETIENNE DE BOURBON ŞI INFERNALIZAREA PURGATORIULUI

De la *Dialogul Minunilor* al cistercianului Cezarie de la Heisterbach (pe la 1220) la *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus,* alcătuit între 1250 aproximativ şi 1261, dată la care moartea autorului, călugărul dominican Étienne de Bourbon, l-a lăsat neterminat, atmosfera Purgatoriului se schimbă. Nu mai trezeşte speranţa, ci frica.

Autorul, născut la Belleville-sur-Saône pe la 1195, şi-a făcut studiile la Saint-Vincent de Mâcon, apoi la Universitatea din Paris, înainte de a intra în ordinul Predicatorilor. Din mănăstirea dominicană de la Lyon, a ieşit, adesea, ca să străbată, ca predicator şi inchizitor, ţinuturile Auvergne, Forez, Bourgogne, Alpii. La sfârşitul vieţii, s-a apucat să scrie un mare tratat destinat predicatorilor, unde a înserat, ca şi alţii, numeroase *exempla.* Dar, în loc să le caute în propria sa experienţă, aşa cum făcuse Cezarie, la care cele mai multe *exempla* erau întâmplări recente aflate din auzite, Étienne a împrumutat atât de la sursele livreşti cât şi de la tradiţia contemporană. De altfel, el a lăsat mai puţină autonomie povestirilor sale, subordonându-le mai strâns unui plan care se modelează pe cele şapte daruri ale Sfântului-Duh55. Étienne de Bourbon se lasă prins de un spirit scolastic care-l face să înmulţească diviziunile şi subdiviziunile, adesea foarte artificial. Purgatoriul constituie titlul sau capitolul cinci din cel dintâi dintre

darurile Sfântului-Duh, darul fricii *(De dono timoris) 56.*

Această primă carte din *darul fricii* cuprinde zece titluri: 1) despre cele şapte feluri de frică; 2) despre urmările fricii de Dumnezeu; 3) trebuie să ne temem de Dumnezeu; 4) despre infern; 5) trebuie să ne temem de Purgatoriul ce va să vie; 6) despre frica de Judecata din urmă; 7) despre frica de moarte; 8) despre frica de păcat; 9) trebuie să ne temem de primejdia prezentă; 10) despre duşmanii neamului omenesc (demonii).

222

Chiar din capul locului, cu Étienne de Bourbon ne aflăm într-un creştinism al fricii, Purgatoriu] este fixat într-un context de frică escatologică, apropiindu-se astfel foarte mult de Infern.

Despre Purgatoriu este deci vorba la titlul al cincilea. Acest titlu este împărţit de Étienne de Bourbon în şapte capitole, în mod artificial, deoarece dominicanul lionez îşi organizează expunerile după numere simbolice (şapte, zece, doisprezece etc). Aceste şapte capitole sunt consacrate Purgatoriului prezent, Purgatoriunii viitor, naturii păcătoşilor şi a păcatelor ce au de a face cu Purgatoriul, celor şapte motive pentru care trebuie să ne temem de Purgatoriu împărţite în trei capitole, şi, în cele din urmă, cele douăsprezece tipuri de jertfe ce pot ajuta sufletele în Purgatoriu.

Întorcându-se la o concepţie tradiţională, în general abandonată pe vremea lui, Étienne de Bourbon socoteşte că viaţa terestră poate fi considerată ca un prim purgatoriu, unde te poţi spăla de păcate în douăsprezece feluri a căror enumerare, ca să-l cruţ pe cititor, nu o mai fac. Nu există nicio argumentaţie, ci numai autorităţi scripturare puse cap la cap. Al doilea capitol încearcă să dovedească existenţa unui purgatoriu al sufletelor lipsite de corp în viitor. Dovezile provin de la autorităţi *(Matei* XII, Grigore cel Mare, *Dialoguri* IV, Pavel, *I Corinteni* III) şi de la o serie de texte din Vechiul Testament, care vorbesc despre foc şi despre încercare în viitor. De vreme ce, după moarte, trebuie să existe iertarea păcatelor, trebuie să

existe şi un loc potrivit pentru această ultimă purificare, iar acest loc nu poate fi nici Infernul nici Paradisul. Étienne îi condamnă pe eretici – mai ales pe valdenzi – „care spun că nu există pedeapsă purgatoare în viitor" şi refuză jertfele pentru morţi. Printr-una din acele alunecări pe care are obiceiul să le facă, Étienne evocă atunci cele opt feluri de pedepse despre care este vorba în cartea *Legilor,* fără să spună care este legătura lor cu Purgatoriul, şi declară că cei ce refuză Purgatoriul

223

păcătuiesc împotriva lui Dumnezeu şi împotriva **tuturor** sfintelor taine.

Cine este pedepsit în Purgatoriu? La începutul capitolului al treilea, Étienne defineşte trei categorii de păcătoşi meniţi Purgatoriului: cei care s-au „convertit" prea târziu, cei care, când mor, nu au decât păcatele neînsemnate şi cei care nu au făcut destulă penitenţă pe lumea aceasta. O scurtă dezvoltare se rezumă de fapt la un comentariu rapid al epistolei a II-a a lui Pavel către Corinteni, III, 10 – 15.

Capitolele patru, cinci şi şase sunt consacrate motivelor pe care le are omul să se teamă de pedeapsa din Purgatoriu. Aceste motive sunt în număr de şapte: asprimea *(acerbitas),* diversitatea *(diversitas),* durata *(diutumitas),* sterilitatea *(sterilitas),* nocivitatea *(dampnositas),* calitatea chinurilor *(tormentorum qualitas)* şi un mic număr de auxiliari *(subveniencium paucitas).*

Caracterele acestea negative ale pedepsei în Purgatoriu sunt ilustrate mai ales cu ajutorul unor *exempla.* Astfel, *Purgatoriul sfântului Patrick,* cu descrierea caznelor luată din Apoclipsa lui Pavel, este îndelung evocat pentru a arăta asprimea şi totodată diversitatea pedepselor. Durata se referă la sentimentul sufletelor din Purgatoriu că timpul se scurge foarte încet din pricina suferinţelor pe care le îndură ele acolo. Echivalenţa este, în esenţă, o echivalenţă de răscumpărare între lumea aceasta şi lumea cealaltă. Étienne avansează cu oarecare rezervă *(forte,* poate, spune el) că se poate,

neîndoielnic, răscumpăra într-o zi un an de Purgatoriu. Sterilitatea vine de la imposibilitatea de a dobândi merite după moarte, nocivitatea de la neputinţa de a-l vedea pe Dumnezeu. Spre deosebire de cei care, asemenea lui Cezarie de la Heisterbach, par să considere că neputinţa de a-l vedea pe Dumnezeu este cea mai uşoară dintre pedepsele ce pot fi îndurate în Purgatoriu, Étienne aminteşte că a fi lipsit, chiar şi numai o singură zi, de vederea chipului lui Dumnezeu nu este o pedeapsă neînsemnată. Spune aceste cuvinte frumoase: sfinţii ar dori mai degra

224

bă, dacă este nevoie, să se afle în Infern, dar să-l vadă pe Dumnezeu, decât să se afle în Paradis şi să nu-l vadă. În paginile acestea destul de obscurantiste, scurtul fragment despre vederea lui Dumnezeu parcă aduce o rază de soare.

În ceea ce priveşte calitatea caznelor, Étienne trimite la spusele sale despre chinurile din Infern, iar trimiterea aceasta este semnificativă. Micul număr de motive auxiliare de teamă ţine de pesimismul lui Étienne. După părerea lui, „cei vii îi uită repede pe cei morţi”, iar aceştia, în Infern, strigă aşa cum strigă Iov: „Aveţi milă de mine, aveţi milă de mine, măcar voi, dragi prieteni, căci am fost atins de mâna Domnului”. Şi adaugă: „Prietenii întâmplători, prietenii de lume se aseamănă cu un câine care, atâta timp cât pelerinul este aşezat la masă ţinând un os în mână, dă din coadă în semn de afecţiune pentru el, când nu mai are nimic în mână, nu-l mai recunoaşte”. Şi din nou face apropierea cu Infernul, „deoarece Infernul este uituc”.

Étienne de Bourbon stăruie, în cele din urmă, asupra celor douăsprezece feluri de jertfe care pot ajuta sufletele din Purgatoriu. Şi aici, *exempla* sunt aduse ca dovezi. În partea aceasta, expunerea dominicanului este foarte confuză, dar putem alcătui lista celor douăsprezece jertfe: slujba, ofranda pioasă, rugăciunea, pomana, penitenţa, pelerinajul, cruciada, executarea testamentelor pioase,

restituirea bunurilor dobândite în mod necuvenit, intervenţia sfinţilor, credinţa, jertfele generale ale Bisericii pe baza comuniunii sfinţilor. Étienne pare preocupat de trei lucruri: să stăruie asupra rolului celor apropiaţi (cei ce pot cel mai mult pentru sufletele din Purgatoriu sunt rudele mortului, „ai lui" – *sui* – şi prietenii – *amici),* să sublinieze valoarea jertfelor făcute de cei buni, cei drepţi, şi, în sfârşit, să amintească rolul Bisericii în dăruirea şi controlarea acestor jertfe.

Nu poate fi vorba să evocăm aici cele treizeci şi nouă de *exempla* din Purgatoriul lui Étienne de Bourbon, cu atât mai mult cu cât multe din ele sunt împrumutate de

225

la surse vechi, pe care le-am văzut sau citat, Grigore cel Mare, Beda, Petrus Venerabilis, Jacques de Vitry etc.

Voi cita trei din cele despre care Étienne afirmă că sunt culese de el din gura altora, şi pe care le introduce cu ajutorul cuvântului *audivi,* „am auzit că".

Cel dintâi are totuşi şanse să aibă o origine livrescă de vreme ce se găseşte în *Otia imperiale* a lui Gervasius din Tilbury (pe la 1210), în afară de cazul că cel de la care l-a aflat l-a citat el însuşi în Gervasius. Este oricum interesant să comparăm versiunea lui Gervasius cu cea a lui Étienne. Amintesc versiunea lui Gervasius din Tilbury:

În Sicilia, există un munte, Etna, care arde cu flăcări de pucioasă, în apropiere de cetatea Catania... oamenii din popor îi spun acestui munte Mondjibel şi locuitorii din ţinut povestesc că, pe povârnişurile lui pleşuve, s-a arătat, în vremea noastră, marele Artur. Într-o zi, un rândaş al episcopului din Catania, mâncând prea mult, a fost cuprins de moleşeală. Calul pe care tocmai îl ţesăla, a scăpat şi a dispărut. Zadarnic l-a căutat rândaşul prin râpele şi prăpăstiile muntelui. Şi fiindcă neliniştea-i era tot mai mare, s-a apucat să scotocească prin peşterile cele întunecoase ale muntelui. O potecă dreaptă şi îngustă de tot l-a dus într-o pajişte foarte întinsă, încântătoare, şi plină de toate frumuseţile.

Acolo, într-un palat ridicat ca prin minune, l-a găsit

pe Artur culcat pe un pat regal. Aflând de ce venise, regele a pus să fie adus calul, pe care l-a dat băiatului ca să-l ducă episcopului. I-a povestit cum, rănit fiind cândva într-o bătălie împotriva nepotului său Modred şi a ducelui Saxonilor, Hilderic, zăcea acolo de multă vreme, încercând să-şi lecuiască rănile ce se deschideau întruna. Şi, după cum spun oamenii locului care mi-au povestit acestea, Artur i-a trimis episcopului daruri, iar acesta a pus să fie arătate ca să fie admirate de o mulţime de oameni ce nu ştiau ce să creadă de întâmplarea aceasta nemaiauzită57

226

Şi cea a lui Étienne de Bourbon:

Un frate oarecare din Apulia, Ioan pe nume, care spunea că este din ţinutul unde a avut loc întâmplarea, povestea că, într-o zi, un bărbat căuta calul stăpânului său pe muntele Etna, unde se spunea că se află Purgatoriul, în apropiere de oraşul Catania. A ajuns într-un oraş unde se intra pe o poartă mică de fier. L-a întrebat pe străjer de calul pe care-l căuta. Străjerul i-a spus că trebuie să se ducă până la curtea stăpânului său, care avea să i-l dea înapoi sau să-i spună ce s-a întâmplat cu el. A stăruit pe lângă străjer să-i spună ce are de făcut. Străjerul i-a spus că trebuie să se ferească să mănânce din bucatele ce i se vor pune în faţă. În oraşul acela a văzut o mulţime la fel de mare ca toată populaţia pământului, de toate felurile şi de toate meseriile. După ce a străbătut o mulţime de curţi, a ajuns într-una unde a văzut un prinţ înconjurat de oamenii lui; i s-au adus multe feluri de mâncare, dar el nu a gustat din niciunul. I s-au arătat patru paturi şi i s-a spus că unul era pentru stăpânul lui, iar celelalte trei pentru cămătari. Şi prinţul i-a spus că a fixat o zi când stăpânul şi cei trei cămătari trebuie să vină acolo şi i-a dat un potir de aur acoperit cu un capac tot de aur. I s-a spus să nu-l descopere, ci, ca semn din partea sa, să-l ducă stăpânului ca să bea din el. I se dă calul înapoi: se întoarce, face ce i se spusese să facă. Este deschis potirul, o flacără vie ţâşneşte din el, este zvârlită în mare, marea se aprinde. Ceilalţi bărbaţi, deşi se spovediseră, dar numai de frică, nu

fiindcă se căiau cu adevărat, în ziua cu pricina, sunt luaţi şi duşi pe patru cai negri58.

De la Gervasius la Étienne, Purgatoriul nenumit este numit cu numele lui, oraşul şi-a pierdut farmecul, focul Purgatoriului se anunţă prin focul din potir, paturile pregătite nu mai sunt paturi de odihnă, ele aduc a paturi de tortură, calul prefigurează caii negri ce călăuzesc

sufletele, vestitori ai morţii. Aşa cum bine a remarcat Arturo Graf, de la un text la celălalt, întâmplarea s-a infernalizat59.

O altă întâmplare se pare că i-a fost povestită lui Étienne de Bourbon de către un frate preot, bătrân şi cucernic. A fost cândva un staroste care nu se temea nici de Dumnezeu nici de oameni. Dumnezeu s-a îndurat de el şi i-a dat o boală grea. A cheltuit pe doctorii şi pe alte leacuri tot ce avea, dar nu s-a vindecat. După cinci ani, fiind tot bolnav, nemaiputând să se ridice din pat, nemaiavând din ce trăi, deznădăjduit de sărăcie, de starea în care se afla şi de boală, a început să cârtească împotriva lui Dumnezeu, care-l lăsa să trăiască atâta timp cu atâtea necazuri. I-a fost trimis un înger care l-a mustrat, i-a spus să aibă răbdare şi i-a făgăduit că dacă avea să mai îndure încă doi ani toate necazurile acelea, avea să fie curăţat de toate păcatele şi că avea să se ducă în Paradis. Omul i-a răspuns că nu este în stare să mai îndure, şi că preferă să moară. Îngerul îi spuse că avea de ales între doi ani de suferinţă şi două zile de chinuri în Purgatoriu, înainte ca Dumnezeu să-l trimită în Paradis. A ales două zile în Purgatoriu, a fost luat de înger şi trimis acolo. Chinurile i s-au părut atât de mari (*acerbitas)* încât nu trecuse nicio jumătate de zi şi lui i se părea că se află acolo de un număr nesfârşit de zile. A început să ţipe, să se vaite, să spună că îngerul îl minţise, că nu era înger, ci diavol. Îngerul a venit la el, l-a rugat să aibă răbdare, l-a mustrat că se plânge şi i-a spus că nu se află acolo decât de foarte puţin timp. L-a rugat fierbinte pe înger să-l readucă la starea de mai înainte şi a declarat că, dacă i se îngăduie, este gata să-şi

îndure necazurile nu numai doi ani, ci până la Judecata de Apoi. Îngerul s-a învoit şi starostele a îndurat cu răbdare toate necazurile vreme de încă doi ani

60

Ni se arată aici, foarte limpede – dacă nu simplist – atât proporţionalitatea elementară între zilele petrecute în Purgatoriu şi anii de pe pământ, cât şi asprimea

228

chinurilor din Purgatoriu, incomparabil mai mare decât orice pedeapsă de pe lumea aceasta.

Ultimul *exemplum:* „Am aflat, povesteşte Étienne de Bourbon, că un copil dintr-o familie de seamă a murit când avea vreo nouă ani. Pentru jocurile lui, acceptase un împrumut cu dobândă de la familia tatălui şi a mamei sale *(sic).* Când a murit, nu s-a gândit la acest lucru şi, deşi se spovedise, nu restituise împrumutul". Curând, i s-a arătat unei rude de-a sa şi i-a spus că este pedepsit cu asprime pentru faptul că nu înapoiase ceea ce datora. Persoana căreia i se arătase a aflat cum stau lucrurile şi i-a plătit toate datoriile. Copilul i s-a arătat din nou, i-a spus că a scăpat de orice chin, şi părea foarte fericit. „Copilul acesta a fost fiul ducelui de Burgundia, Hugues, iar persoana căreia i s-a arătat, însăşi mama ducelui, bunica sa, care mi-a povestit întâmplarea61". Iată, amintit schematic, mecanismul apariţiei sufletelor aflate în Purgatoriu; este subliniată importanţa restituirii de bunuri pentru eliberarea din Purgatoriu. Acesta a devenit un instrument al mântuirii şi totodată un regulator al vieţii economice de pe lumea aceasta.

Tratatul lui Étienne de Bourbon pare să fi avut un mare succes, iar *exempla* pe care le conţine au fost folosite adesea. Aşa s-a răspândit imaginea unui Purgatoriu infernalizat, banalizat, obiect al unor calcule simpliste.

Pentru a oferi o ultimă imagine a acestor *exempla despre Purgatoriu,* mă voi referi la o culegere (de *exempla)* pe rubrici, clasate în ordine alfabetică, *Alphabetum narrationum,* alcătuită în primii ani ai secolului al XIV-lea de către dominicanul Arnold din Lâege,

şi care a fost copiat, mai mult sau mai puţin fidel, de nenumărate ori, în latină şi în limbi vernaculare (engleză, catalană, franceză) în secolele XIV şi XV. Sunt date paispre-<se *exempla* la rubrica *Purgatoriu (purgatorium).* Pol şi grupate în opt teme. Patru se referă la pedepsele din purgatoriu, la intensitatea, la durata lor, la frica pe care o trezesc: „Chinurile din Purgatoriu sunt felurite" (nr.

229

676), ceea ce înseamnă că nu se reduc la focul purgator, „pedeapsa din Purgatoriu este aspră *(acerba)* şi îndelungată", este învăţătura lui Augustin, „pedeapsa din Purgatoriu, chiar dacă durează puţin, ni se pare că durează mult", unde regăsim timpul inversat al celeilalte lumi în varianta ei folclorică, „de purgatoriu", în sfârşit, „se tem mai mult cei buni decât cei răi", ceea ce îl plasează mai aproape de Paradis decât de Infern, dar dovedeşte şi cât erau de aspre pedepsele de acolo. Două se referă la localizarea Purgatoriului şi admit că acesta poate fi pe pământ: „Unii dintre cei vii sunt spălaţi de păcate" şi „unii se curăţă de păcate printre cei în mijlocul cărora au păcătuit". În sfârşit, două au legătură cu jertfele pentru morţi. „Pedeapsa din Purgatoriu este îndulcită prin rugăciune" şi „pedeapsa din Purgatoriu este ştearsă prin slujbă". *Exempla* sunt împrumutate de la Grigore cel Mare, Petrus Venerabilis, de la *Purgatoriul sfântului Patrick,* de la cistercienii Helinând de Froimont şi Cezarie de la Heisterbach, de la Jacques de Vitry şi de la dominicanul Humbert din Romans, autorul unui „dar al fricii" *(De dono timoris)* foarte asemănător cu Étienne de Bourbon62.

Voi completa acest studiu despre răspândirea Purgatoriului prin predică şi prin *exemplum* în secolul al XIII-lea evocând, pe de o parte, biografia celor dintâi dominicani, predica în mediul beghinelor, şi, pe de altă parte, continuarea exploatării reprezentărilor Purgatoriului în scopuri politice.

DOMINICANI ÎN PURGATORIU

Ordinele de călugări cerşetori preiau, la mijlocul secolului al XIII-lea, ştafeta de la cisterceni în cadrul

spiritual al societăţii. Însă la dominicani, ca şi la franciscani., o parte din fraţi rămâne aproape de tradiţia monastică. Astfel, contemporan cu Étienne de Bourbon.

230

Gerard de Frachet dă, despre Purgatoriu, o Imagine mult diferită de interesul Fraţilor Predicatori.

Mărturia lui Gerard de Frachet este preţioasă mai ales pentru răspândirea credinţei în Purgatoriu în interiorul ordinului dominicanilor. Limuzinul acesta originar din Chilus (Haute-Vienne), intrat la Predicatori, la Paris, în 1225, stareţ la Limoges, apoi mai mare peste mănăstirile din Provence, mort la Limoges în 1271, a scris o istorie a ordinului dominican, a faptelor vrednice de ţinut minte (*memorabilia),* din 1203 până în 1254. Această istorie este alcătuită din cinci părţi. Prima este consacrată începuturilor ordinului, a doua sfântului Dominic, a treia „generalului" Jordanvis din Saxonla, urmaşul lui Dominic în fruntea ordinului, a patra evoluţiei ordinului *(de progressu ordinis),* a cincea morţii fraţilor.

Această structură a operei este semnificativă. A cincea parte, ultima, exprimă atitudinea unui mediu religios reprezentativ pentru tradiţia şi inovaţia în cadrul Bisericii. Moartea dă sens vieţii şi se situează la punctul unde existenţa terestră se întâlneşte cu destinul escatologic. Gerard de Frachet este o dovadă a focalizării asupra momentului morţii legat de ceea ce este după moarte. Iar aceasta explică şi succesul Purgatoriului.

Să examinăm mai îndeaproape această a cincea parte a „Vieţii fraţilor din ordinul Predicatorilor" sau „Cronica ordinului din 1203 până în 1254". Sunt prezentate aici toate felurile în care călugării pot muri, precum şi toate stările de pe lumea cealaltă. Mai întâi este vorba despre martirii ordinului, despre morţile fericite, despre viziunile şi revelaţiile ce însoţesc moartea. Vin apoi situaţiile de după moarte. Aici se află, pe primul loc, evocarea fraţilor în Purgatoriu, care precede capcanele diavolului, diferitele feluri în care pot fi ajutaţi cei morţi, soarta nefericită a apostaţilor şi, dimpotrivă, slava celor care, după moarte,

se ilustrează prin miracole. *Exempla* despre fraţii aflaţi în Purgatoriu ţin aşadar locul intermediar, la punctul de legătură, adică tocmai cel al Purgatoriului.

231

Gerard de Frachet propune paisprezece *exempla,* paisprezece povestiri cu Purgatoriul, care nu se înserează într-un tratat ca la Cezarie de la Heisterbach sau Étienne de Bourbon. Ele se referă la slava ordinului, sau mai curând la regulile interioare, alternând cazurile fericite vrednice de laudă cu cele ce trebuie să-i pună pe călugări pe gânduri: amintesc de *Exordium magnum* a lui Conrad de Eberbach, pentru ordinul cistercian, la începutul secolului şi, mai ales, în comparaţie cu Cezarie, au un aer foarte tradiţional.

Prima povestire: la mănăstirea din Colonia, mor, în aceeaşi zi, un bătrân predicator şi un novice. După trei zile, novicele se arată. Foarte scurta lui trecere prin Purgatoriu se datora râvnei ce dovedise. Predicatorul, dimpotrivă, nu se arată decât după o lună. Încercarea aceasta mai lungă i se trăgea de la compromisurile cu clericii seculari, în schimb, el are o soartă mai strălucită, după cum lăsau să se vadă veşmintele lui împodobite cu pietre preţioase, o coroană de aur, răsplată pentru convertirile pe care le obţinuse.

Următoarele paisprezece povestiri se petrec în Anglia. La Derby, un frate tânăr, aflat în pragul morţii, trece de la bucurie la nelinişte. Bucurie, deoarece i se arată sfântul Edmond, apoi sfânta Fecioară. Nelinişte, deoarece, deşi se ştie aproape sigur printre cei aleşi, se teme ca nu cumva păcatele mărunte *(modica}* de care este împovărat să-i aducă osânda. Un mod de a reaminti că hotarul dintre păcatele mărunte şi cele de moarte, între Purgatoriu şi Infern, este foarte îngust.

Fratele Richard, lector într-o mănăstire din Anglia, are, pe patul de moarte, mai întâi nişte vedenii înspăimântătoare, apoi i se spune că va fi mântuit datorită ajutorului fraţilor dominicani precum şi cu ajutorul fraţilor franciscani, care i-au fost dragi întotdeauna. Aşadar, apel

la colaborarea celor două ordine.

Fratele Alain, stareţ la York, năpădit şi el de viziuni înspăimântătoare în momentul morţii, preferă să stea într-un foc cumplit până la Judecata de Apoi decât să

mai vadă chipurile diavolilor ce i se arătaseră. Purgatoriul, chiar şi sub forma lui cea mai aspră, este mai bun decât Infernul sub aspectul lui cel mai exterior.

Un preot, înfricoşat de o viziune ce-i făgăduieşte Infernul, intră la dominicani şi, după moarte, se arată duhovnicului său ca să-i spună că a fost mântuit şi că şi el, duhovnicul, avea să fie mântuit.

Următoarele două întâmplări se petrec „în Spania", la Santarem (astăzi, în Portugalia). Într-una din ele se vede un frate trecând prin Purgatoriu, deoarece nişte clerici seculari l-au ajutat în momentul morţii, iar în cealaltă, un al doilea frate îndură aceeaşi soartă întrucât se lăudase că ar fi un bun cântăreţ.

Un frate italian din Bologna îndură şi el chinurile Purgatoriului întrucât avusese o patimă prea mare pentru arhitectură. Un frate portughez din Lisabona este pedepsit, tot în Purgatoriu, deoarece se ocupase prea mult de manuscrise, în timp ce fratele Gaillard d'Orthez are, într-o apariţie, pieptul şi pântecele arse, întrucât se interesase prea mult de construirea unor mănăstiri noi şi cere călugărilor să se roage pentru el. Fratele Jean Ballestier din Limoges a petrecut şapte zile în Purgatoriu pentru păcatele săvârşite şi mărturiseşte că pedeapsa îndurată aici pentru nişte păcate neînsemnate este foarte aspră. Spune că îngerii au venit după el şi l-au dus în Paradis.

Precizarea aceasta este foarte interesantă deoarece anunţă iconografia Purgatoriului: vom vedea cum îngerii întind mâna celor morţi ca să-i ajute să iasă din locul cel nou şi să se înalţe la cer.

Fratele Pierre din Toulouse, deşi a fost foarte devotat ordinului său, şi în ciuda numărului mare de convertiri pe care le-a obţinut, arată în vis că a petrecut câteva luni în

Purgatoriu pentru nu se ştie ce păcate.

Un foarte bun frate a murit cu spaima întipărită pe faţă. Când se arată, la câteva zile după moarte, este întrebat despre pricina acelei spaime. Fratele răspunde cu versetul din cartea lui Iov, 41, 16: *„Quia territi purga*

233

buntur”: „căci vor fi mântuiţi în frică”. Un ultim frate, în sfârşit, este supus la chinuri pentru că îndrăgise prea mult vinul pe care nu-l bea decât curat.

Aceste *exempla* arată anumite trăsături ale sistemului Purgatoriului: durata, apariţiile. Sunt instructive, în primul rând, fiindcă arată cum funcţionează ele în cadrul ordinului Predicatorilor – o întreagă cazuistică a păcatelor mărunte, pe de o parte, o imagine a fraţilor, de cealaltă parte, mai aproape de preocupările tradiţionale ale mediului monastic de care voiau să se deosebească, decât de tendinţele intelectuale prin care – după pilda câtorva mari figuri – se încearcă să fie caracterizaţi.

După fraţii predicatori, iată şi nişte femei, dornice, la rândul lor, să ducă o nouă formă de viaţă religioasă, şi cărora li se cere să mediteze la Purgatoriu: beghinele.

PURGATORIUL ŞI BEGHINELE

Beghinele alcătuiesc, în secolul al XIII-lea, o lume foarte interesantă. Femeile acestea se retrag în case individuale, sau locuite de un mic număr dintre ele, într-un acelaşi cartier al oraşului, ca să ducă o viaţă cucernică, ceva ce se află între viaţa monahală şi cea laică. Atrag şi totodată neliniştesc şi sunt obiectul unui apostolat special din partea Bisericii.

Pe baza predicilor ţinute între 1272 – 1273, de pedicatori în majoritate dominicani şi franciscani, la capela Sainte-Catherine din beghinajul de la Paris, creat de Sfântul Ludovic pe la 1260, Nicole Beriou a dat în repetate rânduri peste Purgatoriu63. Un predicator îi înfăţişează pe morţi acoperiţi de slavă în Paradis, reprezentat prin Ierusalim, încurajându-i pe fraţii lor din Purgatoriu, reprezentat prin Egipt. Pedepsele din Purgatoriu sunt

grele şi datoria noastră este să ne îngrijim de rudele aflate în Purgatoriu, chinuite şi neputincioase64.

234

Un altul le cere beghinelor să se roage pentru „cei din Purgatoriu", ca Dumnezeu să le dea drumul „prizonierilor din închisoarea Purgatoriului65".

Vedem cum se precizează ideea că, rugându-ne pentru cei din Purgatoriu, o facem şi spre folosul nostru, căci, o dată ajunşi în Paradis, ei se vor ruga pentru cei ce i-au scos din Purgatoriu. „Nu vor fi nerecunoscători", afirmă cel de al doilea predicator. Un altul îndeamnă la rugăciune pentru cei care sunt în Purgatoriu, nu pentru cei din Infern, pentru cei care se află în temniţa Domnului şi, în limbă vernaculară, „ţipă şi zbiară", şi pe care cei vii trebuie să-i scape de acolo prin pomeni, posturi şi rugăciuni66.

Nu trebuie aşteptat Purgatoriul, sau Infernul, subliniază un altul, pentru a duce penitenţa până la capăt67, în timp ce un franciscan, amintind lista celor opt categorii de persoane pentru care trebuie îndeobşte să ne rugăm *(pro quibus solet orari)*. îi pune aici pe cei ce sunt în Purgatoriu68. Un al treilea precizează că trebuie s-o facem în mod special „pentru rude şi prieteni" 69. Acesta arată că cele dintâi roade ale penitenţei se văd în eliberarea din chinvirile Purgatoriului70, şi atrage atenţia că: „Nebuni sunt cei ce spun: «Ei, îmi voi face penitenţa în Purgatoriu», deoarece nu poate fi comparată pedeapsa din Purgatoriu cu vreuna din pedepsele de pe lumea aceasta71". Deosebit de interesantă este declaraţia unui predicator franciscan făcută în ziua de Florii. Nu vrea să fie unul din acei duhovnici, „mari drămuitori de suflete" (nori *consuevi esse de illis magnis ponderatoribus),* care pe unele le trimit în Infern, pe altele în Paradis. „Calea de mijloc, spune el, mi se pare cea mai sigură. Drept care, întrucât nu cunosc inima oamenilor, când nu ştiu ce să fac, prefer să-i trimit în Purgatoriu mal curând decât în Infern, restul îl las pe seama stăpânului nostru al tuturor, Sfântul Duh, care ne învaţă sufletele din lăuntru72". A fost vreodată exprimată

mai frumos funcţia Purgatoriului!

235

Acest mic corpus de predici adresate beghinelor pariziene pune accentul pe trei aspecte esenţiale ale Purgatoriului: 1) Este închisoarea lui Dumnezeu. Este aşadar vorba de marea închisoare a sufletelor, iar eliberarea lor se impune în rugăciunile celor vii, căci ea se plasează în lunga tradiţie creştină a rugăciunilor pentru prizonieri, venită din primele secole de persecuţie şi întreţinută de sentimentele de justiţie şi de iubire. 2) Purgatoriul obligă la solidaritate între cei vii şi cei morţi, şi asupra ei insistă aproape toţi predicatorii. 3) în sfârşit, Purgatoriul este strâns legat de penitenţă, fie că aceasta ajută eliberarea din el fie că Purgatoriul duce penitenţa până la capăt.

PURGATORIUL ŞI POLITICA

Într-o cronică alcătuită în mănăstirea dominicanilor din Colmar, la începutul secolului al XIV-lea, se găseşte o povestire care arată că Purgatoriul a rămas o armă politică în mâinile Bisericii. Este povestea unui mim, care l-a văzut în Purgatoriu pe Rodulfus din Habsburg (1271 – 1290), fiul lui Rodulfus, regele romanilor.

Se crede că întâmplarea, povestită de dominicanul Otto, s-a petrecut la Lucerna. În oraşul acesta, trăiau doi prieteni, un fierar şi un mim, numit Zalchart. Într-o zi, mimul s-a dus să joace undeva unde avea loc o nuntă. În acest timp, fierarul moare. I s-a arătat lui Zalchart călare pe un cal mare şi l-a dus, împreună cu viela lui, pe un munte, care s-a deschis ca să-i lase să intre. Acolo au întâlnit o mulţime de personaje defuncte, printre care şi pe Rodulfus, ducele Alsaciei, fiul regelui romanilor, Rodulfus. Morţii aceştia s-au apropiat *le* Zalchart şi i-au cerut să le spună nevestelor lor şi prietenilor că îndurau chinuri grele, unul fiindcă jefuise, altul fiindcă practicase cămătăria, şi le rugau pe rudele lor în viaţă să dea înapoi ceea ce luaseră ei. Rodulfus i-a încredinţat lui

236

Zalchart şi un mesaj pentru moştenitorii săi, prin

care le cerea să dea înapoi ceva ce luase el fără să i se cuvină, şi i-a cerut să-l anunţe pe tatăl său, regele romanilor, că avea să moară şi el curând şi că va veni în locul acesta de suferinţă. Ca dovadă că aşa stau lucrurile, îi face cu degetele două semne dureroase pe gât. După ce muntele l-a redat lumii celor vii, Zalchart trimite mesajele ce-i fuseseră încredinţate, dar *intersemnul (intersignum)* de la gât se infectează şi, după zece zile, omul moare.

Toată povestea aceasta este învăluită de un climat folcloric: fierarul este un demon-călăuză a sufletelor, iar mimul un lăutar al diavolului. În ceea ce priveşte Purgatoriul, el este atât de „infernalizat" încât, când Zalchart îl întreabă pe Rodulfus „Unde te afli?", acesta răspunde: „În Infern73".

Astfel, Purgatoriul pătrunde în lumea sfinţilor şi a hagiografiei. Secolul al XIII-lea este momentul când sfinţenia începe să fie controlată de papalitate, când sfinţii nu mai sunt făcuţi prin *vox populi* (decât dacă aceasta a fost întărită de vreo minune), ci prin *vox Ecclesiae,* vocea Bisericii. Tot în secolul al XIII-lea, concepţia despre sfinţenie se schimbă, pe lângă minunea necesară pentru recunoaşterea sfântului, virtuţile, calitatea vieţii, aura spirituală intră tot mai mult în calcul. Sfântul Francisc din Assisi, mai mult decât martirii, duhovnicii şi taumaturgii, reprezintă un nou tip de sfânt al cărui model este însuşi Christos74. Însă o evlavie populară, o cucernicie de masă care-i cuprinde atât pe intelectuali cât şi pe oamenii din popor, se adapă la izvoarele tradiţionale ale hagiografiei. Odată cu vieţile individuale de sfinţi, se răspândesc culegeri de *legenda* hagiografice alcătuite într-un spirit nou pe care chiar cataloagele medievale le numesc „legendă nouă", *legenda nova.* Publicul privilegiat al acestor culegeri este, desigur, „mediul restrâns al clericilor care trăiesc în comunităţi", ele nu ajung direct la „marele public". Se ajunge totuşi la el prin mijlocirea predicatorilor şi a artiştilor care, pentru realizarea frescelor, a miniaturilor.

sculpturilor, se inspiră din belşug din aceste legende. Cu atât mai mult cu cât o activitate foarte susţinută de traduceri, adaptări, prescurtări în limbile vulgare pun aceste legende la îndemâna acelei părţi din lumea monastică, slugi şi călugăriţe, care nu înţelegea latina, deschizându-i astfel un drum direct către societatea laicilor75.

PURGATORIUL ÎN „LEGENDA AURITĂ".

În această producţie hagiografică, Italia soseşte relativ târziu, însă ea dă, în secolul al XIII-lea, pe la 1260, culegerea de legende care, în pofida mediocrităţii ei, avea să cunoască cel mai mare succes, *Legenda aurită (Legenda aurea),* de dominicanul Jacopo da Varazze. Amestec de diverse surse, *Legenda aurită* este totuşi deschisă unor teme „moderne" de devoţiune. Purgatoriul este şi el prezent76. Acesta apare în prim plan în două capitole, cel consacrat *SJantului Patrick* şi cel care tratează despre *Pomenirea sufletelor.*

Purgatoriului sjantului Patrick i se atribuie următoarea origine: „Pe când sfântul Patrick predica în Irlanda, fără prea multe roade, l-a rugat pe Dumnezeu să trimită un semn ca să-i înspăimânte pe irlandezi şi să-i îndemne să se căiască. La porunca Domnului, a făcut, într-un loc anume, un cerc mare cu toiagul său şi deodată pământul s-a deschis înăuntrul cercului şi a apărut o groapă foarte mare şi foarte adâncă. Sfântul Patrick a aflat atunci că acela este un loc al Purgatoriului. Dacă cineva dorea să coboare acolo, nu mai avea de făcut nicio penitenţă şi nu avea să mai îndure vreo altă spălare de păcate. Mulţi nu se vor mai întoarce, iar cei ce se vor întoarce vor rămâne acolo de dimineaţă până dimineaţa următoare. Însă mulţi erau aceia care intrau şi nu se mai întorceau". Jacopo de Varazze rezumă apoi opusculul lui H. de Saltrey (pe care nu-l numeşte), schimbând însă

numele eroului, cavalerului Owein fiind înlocuit cu un nobil, Nicolas77".

În această culegere de legende introdusă în

calendarul liturgic, unde marile perioade şi marile momente ale anului liturgic sunt prilej de scurte expuneri doctrinale, Purgatoriul se întâlneşte la *Pomenirea sufletelor,* la 2 noiembrie78. Expunerea aceasta se ocupă chiar de la început de problema Purgatoriului. Pomenirea este prezentată ca o zi menită să aducă jertfe morţilor care nu sunt ajutaţi prin nişte fapte speciale. După părerea lui Petrus Damiani, totul se trage de la iniţiativa stareţului de la Cluny, Odo. Textul cunoscut de noi este schimbat, în aşa fel încât Odo nu este cel ce ascultă povestirea călugărului întors din pelerinaj, ci martorul direct la strigătele şi urletele, nu ale morţilor chinuiţi, ci ale demonilor furioşi văzând cum li se smulg sufletele morţilor prin pomeni şi prin rugăciuni.

Jacopo da Varazze răspunde apoi la două întrebări: 1) Cine se află în Purgatoriu? 2) Ce se poate face pentru cei aflaţi acolo?

Dominicanul ligur, care adoptă, şcolăreşte, împărţirile numerotate, subîmparte prima întrebare în trei: 1) Cine trebuie curăţat de păcate? 2) De către cine? 3) Unde? Există – răspuns la prima subîntrebare – trei categorii de suflete ce pot fi spălate de păcate: 1) cei care mor fără să-şi fi dus penitenţa până la capăt; 2) cei care coboară în Purgatoriu *(qui în purgatorium descendunt),* deoarece penitenţa fixată de duhovnic este mai mică decât cea care ar trebui făcută (Jacopo prevede de altminteri şi cazul când penitenţa ar fi mai mare decât se cuvine, ceea ce ar aduce defunctului şi mai multă slavă); 3) cei ce „duc cu ei lemn, fân, trestie", iar prin această referinţă la epistola întâi a lui Pavel către Corinteni, Jacopo are în vedere păcatele uşoare.

Dezvoltând aceste principii, Jacopo schiţează o aritmetică a Purgatoriului, spunând că, de pildă, „dacă trebuie să înduri o pedeapsă de două luni în Purgatoriu, ai putea fi ajutat (prin jertfe) în aşa fel încât să scapi

după o singură lună de suferinţă". Precizează, ca şi Augustin, că pedeapsa cu focul purgator, deşi nu este

veşnică, este foarte grea, depăşind orice suferinţă de pe pământ, chiar şi chinurile martirilor. Jacopo împinge destul de departe infernalizarea Purgatoriului, de vreme ce crede că demonii sunt cei ce îi chinuiesc pe morţi în Purgatoriu. În vreme ce alţii cred că Satana şi diavolii vin să privească, satisfăcuţi, cum sunt chinuiţi cei ce sunt spălaţi de păcate, aici, dimpotrivă, îngerii cei buni vin (poate) să-i ajute şi să-i mângâie. Morţii din Purgatoriu au o altă mângâiere: ei aşteaptă „slava viitoare (Cerul), ce sigur va veni". Faţă de această slavă viitoare, ei au o certitudine „de tip mijlociu" *(medio modo),* subliniind astfel importanţa categoriei de *intermediar.* Cei vii sunt în incertitudine şi aşteptare, cei aleşi în certitudine fără aşteptare, cei din Purgatoriu sunt în aşteptare, dar în certitudine. Cu toate acestea, *injxne,* Jacopo da Varazze, care, de fapt, nu are nicio idee personală, căci el pune unele lângă altele părerile altora, indică în încheierea acestei întrebări că este mai bine să crezi că pedeapsa din Purgatoriu nu este executată de demoni, ci doar din porunca lui Dumnezeu.

Cu privire la întrebarea următoare, localizarea Purgatoriului, după ce exprimă opinia dominantă în vremea sa, Jacopo enumera şi celelalte opinii, care nu i se par contradictorii faţă de prima. Opinia comună: „Spălarea păcatelor se face într-un loc situat în apropierea infernului, numit Purgatoriu79". Dar adaugă: „Este opinia *(positio)* celor mai mulţi învăţaţi *(sapientes),* însă alţii cred că este situat în văzduh şi în zona fierbinte". Şi continuă: „Cu toate acestea, cu îngăduinţa cerului, diferite locuri sunt uneori date unor suflete fie pentru a le uşura chinul fie pentru eliberarea lor mai grabnică, sau ca să ne fie nouă de învăţătură, sau ca pedeapsa să fie împlinită pe locurile unde s-a greşit, sau ca răspuns la rugăciunile vreunui sfânt". În sprijinul acestor ipoteze, citează câteva autorităţi şi exemple luate mai ales de.la Grigore cel Mare, dar şi din întâmplarea magistrului Silo.

240

cunoscută prin Petrus Cantor, dar care se găseşte şi la Jacques de Vitry şi Étienne de Bourbon, iar pentru

ultimul caz, intervenţia unui sfânt, trimite la *Purgatoriul sjantului Patrick.*

În privinţa jertfelor, arată, clasic, patru specii ca fiind deosebit de eficace: rugăciunea prietenilor, pomana, slujba şi postul. Invocă autoritatea lui Grigore cel Mare (povestea lui Pascase şi a mai multor altora), Petrus Venerabilis, Petrus Cantor, cartea a doua a macabeilor, Henric din Gând, vestit profesor parizian din a doua jumătate a secolului, şi o poveste interesantă, deoarece evocă indulgenţele legate de cruciadă, şi anume. Cruciada împotriva albigenzilor: „Indulgenţele Bisericii sunt şi ele folositoare. De pildă, un legat pontifical îi ceruse unui războinic foarte viteaz ca, în cruciada împotriva albigenzilor, să lupte în slujba Bisericii, dându-i în schimb o indulgenţă pentru tatăl său care murise; a luptat vreo patruzeci de zile şi, la capătul acestei perioade, tatăl i s-a arătat învăluit într-o lumină strălucitoare şi i-a mulţumit pentru că-l scăpase de chinuri80”.

În sfârşit, arată că cei potrivit de buni alcătuiesc categoria ce trage folos de pe urma jertfelor. Într-o ultimă palinodie, revine la ideea că jertfele făcute de cei răi nu ajută sufletele din Purgatoriu, ca să spună că aceasta nu se referă la slujbe, care sunt oricând binevenite, nici la faptele bune cu care defunctul l-ar fi însărcinat pe cel viu, deşi acesta era un om rău.

Această lungă expunere se termină cu un *exemplum* luat din Cronica cistercianului Helinând de Froimont, la începutul secolului al XIII-lea, şi a cărei acţiune s-ar petrece pe vremea lui Carol cel Mare, în 807, foarte precis. „Un cavaler care pleca la război, războiul lui Carol cel Mare împotriva maurilor, a rugat-o pe o rudă de a sa, de cumva el va muri în luptă, să-i vândă calul şi să împartă săracilor banii luaţi pe el. După moartea cavalerului, ruda n-a vândut calul, deoarece îi plăcea foarte mult. După puţin timp, mortul i s-a arătat, strălucitor ca soarele, şi i-a spus: «Draga mea rudă, opt zile m-ai făcut

să îndur chinuri în Purgatoriu din pricina calului, căci

n-ai dat săracilor banii luaţi pe el; dar n-o să-l duci în Paradis *(impune non feres),* căci chiar astăzi demonii îţi vor duce sufletul în Infern, în vreme ce eu, spălat de păcate, mă voi duce în împărăţia **lui** Dumnezeu.» S-au auzit îndată, în văzduh, nişte strigăte ca de lei, urşi şi lupi şi a fost luat de pe pământ81". Recunoaştem o versiune a unuia din cele două *exempla* despre Purgatoriu care se află în *sermones vulgares* de Jacques de Vitry – dar şi la Eudes de Cheriton şi Thomas de Cantimpre. Este un clasic al culegerilor de *exempla.* Reluat în *Legenda aurită,* va fi un fel de vademecum al Purgatoriului în secolul al XIII-lea. Găsim aici esenţialul din dosarul Purgatoriului de la Augustin încoace, cu câteva texte mai recente pe deasupra, care aduc complemente teoretice sau ilustraţii.

O SFÂNTA A PURGATORIULUI: LUTGARDA

Literatura hagiografică oferă o mărturie surprinzătoare despre răspândirea Purgatoriului.

Sufletele din Purgatoriu au nevoie de ajutor. Acesta vine cu precădere de la rude, prieteni, comunităţile în care au trăit. Nu este însă datoria sfinţilor, a unora dintre ei, să mijlocească, să contribuie la ajutorarea celor din Purgatoriu? Sfânta Fecioară, bineînţeles, mijlocitoarea prin excelenţă, este deosebit de activă. Un sfânt Nicolae este pe cale să adauge la numeroasele lui patronaje şi pe acela, dacă putem spune aşa, al Purgatoriului. Există însă un caz cu totul remarcabil. Secolul al XIII-lea vede schiţându-se cultul unei adevărate sfinte a Purgatoriului, sfânta Lutgarda. Este o călugăriţă cisteciană, formată la mănăstirea benedictină de la Saint-Frond, poate doar o slujnică, moartă oarbă, în 1246, la mănăstirea din Aywieres, în Brabant, dioceza Namur. Pare să fi fost legată de beghine şi a avut legături cu Jacques de

Vitry, de la care a primit cel puţin o scrisoare, şi cu acea Marie d'Oignie, beghină vestită, a cărei viaţă a fost scrisă de Jacques de Vitry. Dar, în primul rând, ea a lăsat un nume în istoria misticii, unde a contribuit, împreună cu alte beghine, la promovarea devoţiunii în Inima lui

Christos82”.

Un dominican bine cunoscut, Thomas de Cantimpre, i-a scris *Viaţa* îndată după moartea ei, între 1246 şi 1248. Însă Lutgarda nu avea să fie canonizată oficial. Lutgarda, despre care ne spune că n-a ajuns niciodată să vorbească franţuzeşte (nu cumva a vrut să-şi păstreze limba culturii ei de origine, flamanda, în contact cu laicii?), pare să fi fost oarecum suspectă Bisericii oficiale. Inocenţiu al IV-lea i-a cerut lui Thomas să corecteze prima versiune a vieţii Lutgardei. Dominicanul nu-i spune decât „cucernica” *(pia),* niciodată sfânta (*sanda* sau *beata),* însă ea a fost socotită şi cinstită ca o sfântă „după moda veche”. Din *Viaţa* sa, aflăm că se specializase în eliberarea sufletelor din Purgatoriu. Are la activ câteva eliberări notorii, chiar celebre.

Primul despre care ni se vorbeşte este Simon, stareţ la Fouilly, „un bărbat plin de râvnă în credinţa lui, dar aspru cu cei ce ţineau de el”. A murit de timpuriu, întrucât avea o predilecţie pentru Lutgarda, aceasta a fost foarte tulburată la moartea lui. A făcut penitenţe speciale *(ajflictiones),* a postit şi a cerut ca Dumnezeu să elibereze sufletul defunctului. Dumnezeu i-a răspuns: „Datorită ţie voi fi îngăduitor cu cel pentru care te rogi”. Militantă hotărâtă pentru eliberarea sufletelor din Purgatoriu, Lutgarda răspunde: „Doamne, nu voi conteni din plâns şi nu mă voi mulţumi cu făgăduielile tale până ce nu-l voi vedea scăpat pe cel pentru care mă rog ţie”. Atunci Domnul i s-a înfăţişat şi i-a arătat sufletul celui scăpat din Purgatoriu. „Apoi, Simon i s-a arătat adesea Lutgardei şi i-a spus că ar fi petrecut patruzeci de ani în Purgatoriu dacă rugăciunile ei nu l-ar fi ajutat pe lângă Dumnezeu cel milostiv83”.

243

Când i-a sosit ceasul morţii, preafericita Marie d’Oignies a spus şi ea că rugăciunile, posturile şi toată strădania Lutgardei aveau mare putere. A prezis că: „Pe pământ, lumea nu are mijlocitor mai credincios şi mai folositor pentru eliberarea, prin rugăciune, a sufletelor din

Purgatoriu decât doamna Lutgarda. Cât a trăit, a făcut minuni spirituale, după moarte, va face miracole corporale84”.

Însuşi cardinalul Jacques de Vitry se pare că a fost beneficiarul mijlocirii Lutgardei. La patru zile după moartea lui, Lutgarda, care nu aflase nimic, a fost dusă în cer, unde a văzut sufletul lui Jacques de Vitry purtat de îngeri în Paradis. „Duhul Lutgardei l-a felicitat şi i-a spus: «Reverendissime Părinte, nu ştiam că ai murit. Când ai părăsit trupul?” El a răspuns: «Acum patru zile şi am petrecut trei nopţi şi două zile în Purgatoriu.» Ea s-a mirat: „De ce nu mi-ai trimis un semn îndată ce ai murit, căci, în viaţă fiind, eu m-aş fi rugat, împreună cu surorile mele, şi te-aş fi scăpat de pedeapsă.

— Dumnezeu, a spus el, n-a vrut să te mâhnească aflând în ce chinuri mă aflu, a preferat să te mângâie cu eliberarea mea, cu spălarea de păcate, cu slava mea. Însă tu mă vei urma curând”. La aceste cuvinte, cucernica Lutgarda s-a trezit şi le-a spus surorilor, plină de bucurie, că avea să moară, să fie spălată de păcate şi să fie slăvită”. După Thomas de Cantimpre, acest purgatoriu al lui Jacques de Vitry a avut şi un al doilea martor, un frate de la mănăstirea dominicanilor din Roma, unde Jacques de Vitry a fost îngropat mai întâi: acestui frate, tot după patru zile, Dumnezeu i-a revelat moartea, purgatoriul şi slava cardinalului85.

În sfârşit, preafericita Marie d’Oignies i s-a înfăţişat Lutgardei şi i-a cerut să intervină pentru prietenul lor Baudoin de Barbenzon, stareţ Oignies, fost capelan la Aywieres, căruia, în momentul morţii, ea îi făgăduise să-l ajute86”.

Şi Thomas de Cantimpre încheie: „O, venerabilă Mane, cât de adevărată este mărturia ta, cât de credin

cioasă eşti făgăduielilor tale, tu care te-ai dus să-i ceri cucernicei Lutgarde jertfa rugăciunilor ei pentru toţi muritorii, tu care, pe când te mai aflai încă pe acest pământ, te-ai rugat de cea care putea mai mult decât

oricine să scape sufletele din Purgatoriu şi care, înnobilată în bucuriile cereşti, ai venit din nou să-i ceri ajutorul pentru un prieten defunct!”.

VIII ŞI MORŢII: TESTAMENTE ŞI POMELNICE

În secolul al XIII-lea, Purgatoriul apare şi în principalele manifestări ale noilor forme de solidaritate dintre cei vii şi cei morţi.

Primele documente la care ne gândim sunt testamentele. Trebuie să recunoaştem că, în secolul al XIII-lea, Purgatoriul nu-şi face decât o timidă apariţie. Nu va pătrunde cu adevărat în ele decât în secolul al XIV-lea şi, chiar şi atunci, nu pretutindeni la fel87. De exemplu, într-un testament ca cel al lui Renaud de Bourgogne, conte de Montbeliard, care datează din 1296 (cu adaosul unui codicil în 1314), este vorba să fie despovărat sufletul mortului plătindu-i datoriile şi punând să i se facă slujbe de pomenire „ca leac pentru suflet” (expresia *„pro remedia animae”* este tradiţională în actele de donaţie, apoi, în testamente, repusă la loc de cinste începând cu secolul al XII-lea), ceea ce evocă jertfele pentru cei defuncţi aflaţi în Purgatoriu, însă juvântul nu este rostit88. Ar trebui să fie studiată atitudinea ordinelor de călugări cerşetori, despre care se ştie că au fost, pe de o parte, mari „acaparatori de testamente”, şi, pe de altă parte, în predici şi *exempla* în orice caz, mari răspânditori ai Purgatoriului. Nu ei i-au înlocuit pe cistercieni, în secolul al XIII-lea, în rolul de vulgarizatori ai Purgatoriului?

Instituţiile bisericeşti ţin registre în care sunt consemnate decesele. Însă locul necrologurilor din perioada

precedenta este luat de pomelnice (fr. *obituaires)* şi chiar dacă Purgatoriul nu apare aici în mod direct, progresele lui au avut un rol important în transformarea acestor documente, aşa cum crede şi un specialist ca Jean-Loup Lemaître:

Chiar de la sfârşitul secolului al XII-lea, odată cu redescoperirea testamentului, cu înmulţirea moştenirilor

cu caracter pios, cu dezvoltarea credinţei în Purgatoriu, documentaţia necrologică a luat un caracter mult deosebit de ceea ce fusese. Simpla înscriere în registru, care determina pomenirea şi jertfele, a fost înlocuită de înscrierea însoţită de o slujbă ce trebuie făcută. *Officium plenunx* excepţional până atunci, a devenit treptat regulă. Slujbei pentru morţi, solemnă sau nu, fiind o slujbă pe deasupra celor obligatorii, trebuia să i se asigure celebrarea cu ajutorul unei fundaţii, de unde şi modificarea caracterului însemnărilor. Alături de numele defunctului, de calitatea sau de funcţia lui, s-au adăugat elementele constitutive ale acestei fundaţii, făcută în general sub formă de rentă: repartizarea banilor, datornicii, ordinea acestora, uneori chiar şi modalităţile de folosire erau precizate: ce i se cuvenea celui ce făcea slujba, celor ce erau de faţă, celui cu sfeşnicele, celor ce trăgeau clopotele. Câteodată, se precizează chiar şi tipul de slujbă ce trebuie celebrată. În unele cazuri, fundaţia era făcută încă din timpul vieţii beneficiarului şi slujba cerută era o liturghie, cel mai adesea a Sfintei Fecioare sau a Sfântului-Duh, slujba având să fie transformată în aniversare după moartea acestui beneficiar.

Prin urmare, procesul de înscriere a variat şi a evoluat. La început, au fost înscrise alături pomelnicele membrilor comunităţii, ale asociaţilor spirituali, şi cel al fundaţiilor de aniversări, pentru care erau indicate şi modalităţile de executare. Treptat, înscrierea acestor fundaţii a devenit preponderentă, în dauna înscrierii automate şi dezinteresate a unor simple nume ce urmau a fi pomenite. Era desigur îngăduit să fie pomenite, în

adunările canonicilor sau în sala de mese, numele defuncţilor pentru care erau cerute jertfele comunităţii, însă esenţial era să se ştie care din slujbele pentru morţi trebuia celebrată, pentru cine trebuia făcută, ce sumă de bani, după cum era cazul, se cuvenea pentru această slujbă. Registrul avea aşadar o dublă folosinţă, dar nu mai servea de fapt decât să se înscrie în el pomenirile fixate în

comunitate.

Din acest motiv, vedem dispărând progresiv, chiar din secolul al XIII-lea, din aceste culegeri, membrii comunităţii (mai ales în comunităţile monastice) în avantajul laicilor, burghezi sau nobili, preocupaţi să-şi asigure mântuirea, să-şi scurteze şederea în Purgatoriu cu ajutorul unor fundaţii pioase89.

Întâlnim, în sfârşit, cel puţin o mărturie explicită despre locul luat de Purgatoriu în preocupările membrilor unei confrerii, asociaţii pentru care una din marile preocupări, asemenea colegiilor funerare din Antichitate, era să se îngrijească de funeraliile şi de jertfele pentru membrii defuncţi ai confreriei. Întâlnim menţiunea aceasta în carta confreriei bărbieritor din Arras, în 1247.

Acest text, al cărui original este scris în limba vernaculară, în franceza veche – întrucât bărbierii erau laici, care nu ştiau latineşte –, este din cele mai semnificative. Purgatoriul este în centrul acestei asociaţii, în care membrii depun jurământ, aşa cum se întâmplă în noua lume urbană, între membrii de ambele sexe ale unei meserii, condusă de câţiva aleşi de tip comunal (primar şi consilieri), şi comunitatea unui nou ordin de călugări cerşetori, dominicanii, strâns legaţi, în apostolatul lor, de noua societate urbană.

Să afle toţi cei ce sunt şi cei ce vor fi că stareţul Fraţilor Cerşetori de la Arras şi mănăstirea sus-numiţilor, în numele căpeteniei Ordinului, acordă bărbieritor din Arras (dreptul) să facă o confrerie întru cinstirea lui Dumnezeu şi a Maicii Domnului şi a Monseniorului sfânt

247

Dominic. Şi le acordă (dreptul la) trei slujbe în fiecare an pentru toţi fraţii şi pentru toate surorile ce vor intra, vor rămâne şi voi muri aici. Cea dintâi slujbă se face în ziua strămutării Monseniorului sfânt Dominic şi celelalte două pentru pomenirea părinţilor lor morţi. Şi le-au acordat deplină asociere *(compaignie)* şi deplină participare la toate binefacerile care am fost şi care vor fi înfăptuite, zi şi noapte, în mănăstirea lor din Arras şi de

întreg ordinul lor, pentru toţi cei în viaţă care, prin iubirea aproapelui, îşi vor dobândi îndurarea, iar pentru cei ce vor muri, vor scurta pedeapsa în Purgatoriu şi vor grăbi odihna lor veşnică. La toate cele spuse mai sus, stareţul şi fraţii îi asociază (*accompaignej* pe toţi bărbaţii şi pe toate femeile ce vor intra în acest ordin cu ajutorul primarului şi al consilierilor puşi în frunte de către bărbieri. Şi, ca să întărească acest lucru, stareţul şi mănăstirea fraţilor susnumiţi şi-au pus peceţile pe această cartă. Făcut în anul întrupării Domnului Nostru McC **şi XLVII, în luna** aprilie90.

În legătură cu acest text – la drept vorbind, singurul după cunoştinţa mea care a ajuns până la noi – aş vrea să formulez două ipoteze. Prima este cea despre rolul călugărilor cerşetori, ca factori de difuzare a unor noi atitudini în faţa morţii, în vulgarizarea Purgatoriului. A doua este cea despre interesul pentru Purgatoriu manifestat de către una din acele profesiuni suspecte, dispreţuite, cea a bărbieritor-chirurgi ce veneau în contact cu trupul şi sângele, meserie pusă în rândul celor neonorabile – *inhonesta mercimonia*. Oare bărbierii, ca şi cămătarii, nu văd cumva în Purgatoriu o şansă mai mare de a scăpa de Infern? Oare una dintre consecinţele progreselor făcute de Purgatoriu nu este cumva reabilitarea, din perspectiva mântuirii, a categoriilor socio-profesi-onale fragile din punct de vedere spiritual, consolidarea religioasă a ascensiunii lor sociale?

248

UN PURGATORIU ÎN LIMBA VULGARA: CAZUL FRANCEZ

O altă investigaţie ar trebui făcută în literatura în limba vernaculară. Interesul ei ar consta în faptul că ne-ar informa asupra răspândirii noului loc de pe lumea cealaltă în operele literare direct „consumate" de laici, întâlnim, bineînţeles, Purgatoriul în culegeri de *exempla* în limba vulgară, sau în cronici în care intră orice, de pildă. *Le Menestrel de Reims*. Însă producţia literară, de pildă în

franceză, a devenit atât de bogată în secolul al XIII-lea încât nu putem face decât un sondaj. Judecând după eşantioanele date de câţiva savanţi91, părerea mea este că Purgatoriul devine un fel de accesoriu în diferitele genuri literare. După cum semnalează Vocabularul limbii franceze vechi al lui Tobler-Lommatzeh, nu este niciodată vorba de Purgatoriu în epopee (gen anterior Purgatoriului, chiar dacă se scriu cântece de gesta şi în secolul al XIII-lea), prima operă literară franceză unde se vorbeşte despre Purgatoriu fiind *Espurgatotre saint Patriz* de Marie de France.

Un cavaler italian, Philippe de Novare, jurist, scriitor, amestecat în afacerile cu ţara sfântă şi cu Cipru, scrie, când avea peste şaizeci de ani, după 1260, în franceză, limba literară a lumii creştine, un tratat unde-şi rezumă experienţa, *Les quatre temps d âge d'horrme.* Tinerii, după părerea lui Philippe, săvârşesc multe fapte nechibzuite, chiar nebunii. Făcând prea puţină penitenţă pe lumea aceasta, vor avea de făcut multă şi îndelungată în Purgatoriu92.

În *Roman de Baudouin de Sebourc,* se poate citi:

S'enva au Paradis Sans passer Purgatoire93. (Se duce în paradis… /Fără să treacă prin purgatoriu).

249

Care aminteşte rolul intermediar, situaţia „de trecere" a Purgatoriului.

Gautier de Coincy, canonic la Soissons, autorul celei mai bogate şi mai vestite culegeri de *Miracles de Notredame* în versuri (1223), vorbeşte despre Purgatoriu ca loc de pedeapsă

En purgatoire c'est la somme
Mene y fut pour les mefaits
Que dans să vie îi commit et fât9.

(în purgatoriu, în sfârşit, /A fost dus pentru faptele cele rele/Pe care le-a săvârşit în viaţa sa).

Jehan de Joumi, nobil picard, spune în a sa *Dune de penitence,* scrisă în Cipru în 1288:

En homme sage doit se moderer

Autant qu’il peut resister
Qu’il fasse des aurnones tant cu’il est en vie
Pour cu’à la mort cela l’aide
A aller en purgatoire.

Pour se faire pur pour le paradis95… (Omul înţelept să ia aminte/Cât se poate de mult/Să facă pomeni atât cât trăieşte/Ca acestea să-l ajute după moarte/Să se ducă în purgatoriu, /Ca să se cureţe în vederea trecerii în paradis).

Însă cel mai interesant dintre toate textele acestea literare este fără îndoială pasajul din *fahliau-ul La Cour de paradis:*

Pour ce vous dit le jour des Ames
Est après le jour de Tous-Saints
Que tous en soient certains;
Elle nous raconte l’histoire
Que Ies âmes du Purgatoire
Pendant tous ces deux jours ont repos;
Mais que celles qui n auront pas pardon
250
Qui pour leurs peches seront damnées Soient toutes assurees Qu’elles n auront ni repos ni sejour. (Vă spune că Ziua Morţilor/Este după cea a Tuturor-sfinţilor/Să fie încredinţaţi de aceasta; /Ne povesteşte/Că sufletele din Purgatoriu, /în aceste două zile, se odihnesc; /Dar cele ce nu vor căpăta iertarea/Care vor fi osândite pentru păcatele lor/Să fie încredinţate/Că nu vor avea nici odihnă nici stare).

Legătura dintre sărbătoarea Tuturor Sfinţilor şi cea a Pomenirii sufletelor (întâi şi două noiembrie) este foarte puternic subliniată, ca şi legătura acestor două solemnităţi cu Purgatoriul. Originalitatea acestor versuri constă mai ales în faptul că, deşi sabbatul infernal, odihna săptămânală a osândiţilor din infern este negată, apare în schimb ideea unei pauze de două zile în Purgatoriu, în locul ideii, întâlnită la Jacques de Vitry, a unui repaus duminical. Cu siguranţă că Purgatoriul s-a infernalizat pentru a-i fi transferată tema unui repaus imaginat pentru iad.

Un mare eveniment, chiar la sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea, i-a permis Purgatoriului să avanseze venind în întâmpinarea intenţiilor Bisericii şi a năzuinţelor credincioşilor. Este vorba despre jubileul din 130096.

INDULGENŢELE PENTRU PURGATORIU: JUBILEUL DIN ANUL 1300

În acel an, papa Bonifaciu al VIII-lea, care începuse lupta împotriva regelui Franţei, Filip cel Frumos, şi, totodată, împotriva lumii creştine laice, care îndura tot mai greu jugul pontifical, i-a convocat, pentru prima dată, pe toţi credincioşii la Roma pentru celebrarea jubileului, în amintirea legii mozaice exprimată în

251

Capitolul XXV din *Leviticul.* Este vorba de un fel de super-an sabbatic, an de ispăşire şi de odihnă, de eliberare şi de întoarcere la obârşii, care trebuia să revină după ce vor fi trecut de şapte ori şapte ani, adică o dată la cincizeci de ani. Anul jubiliar simbolic, care, fără îndoială, n-a fost niciodată într-adevăr realizat. Şi de această dată, creştinismul preia un element de la iudaism, iar Evanghelia anunţă „anul de îndurare al Domnului" *(Luca,* IV, 19). Încă din Evul Mediu timpuriu, jubileul, chiar dacă nu era practicat de către Biserică, fusese integrat de către unii autori bisericeşti în noile concepţii creştine despre penitenţă şi iertare. Este aşadar normal ca jubileul renăscut să întâlnească recentul Purgatoriu, legat şi el, istoric şi teoretic, de penitenţă.

Isidor din Sevilla, în *Etymologiile* sale, definise jubileul drept un an de iertare *(remissionis annus)* a păcatelor97. An de iertare ai cărui promotori din 1300 au semnalat totodată că era şi începutul unui nou veac. împlinire penitenţială, anul acesta oferea credincioşilor un soi de substitut de *Millenium,* supravegheat de aproape de către Biserică şi Sfântul-Scaun.

Cu acest prilej, papa a acordat pelerinilor veniţi la Roma indulgenţe depline *(plentssima venia peccatorum),* iertarea completă de păcate, care, până atunci, nu fusese

acordată decât cruciaţilor, şi a extins acţiunea acestei indulgenţe şi asupra morţilor, adică a unor suflete aflate în Purgatoriu. Această extindere nemaiauzită a indulgenţelor s-a făcut târziu şi într-un fel oarecum indirect.

Printr-o hotărâre dată în 1300, la Crăciun, Bonifaciu al VIII-lea a acordat indulgenţă deplină tuturor acelora care muriseră în timpul pelerinajului, în drum spre Roma, şi tuturor acelora care, deşi fuseseră hotărâţi să ducă pelerinajul până la capăt, fuseseră împiedicaţi s-o facă98. Măsura era totuşi capitală.

S-ar fi zis că papa hotărăşte „eliberarea, totodată, de orice pedeapsă a unor suflete aflate în Purgatoriu” 99. Teoria puterii pontificale în privinţa aceasta fusese, desigur, făcută mai înainte, în primul rând, aşa cum am

252

văzut, de sfântul Bonaventura şi sfântul Toma de Aquíno. Se pare însă că niciodată până atunci papa nu o aplicase. Posibilitatea pe care o aveau cei vii de a-i scăpa pe cei morţi din Purgatoriu nu se făcuse, până atunci, decât *per modum suffiagii,* prin transferarea către morţi a unor merite pe care cei vii le dobândeau datorită faptelor bune pe care le săvârşeau.

După. acest moment deosebit, se pare că puterea pontificală în materie de eliberare a morţilor din Purgatoriu a rămas încă teoretică, până în secolul al XV-lea. Specialistul în drept canonic Alessandro Lombardo, mort în 1314, a spus întruna că papa poate veni în ajutor celor care se află în Purgatoriu folosind indulgenţele, indirect sau „accidental”, că poate acorda indulgenţe tuturor celor „care se roagă sau fac fapte bune pentru defuncţii din Purgatoriu”; totul a fost zadarnic, deoarece urmaşii lui din secolul al XIV-lea nu s-au încumetat, după cât se ştie, să uzeze de această putere nemăsurat de mare asupra lumii celeilalte. Însă iniţiativa, aşa limitată cum era, fusese luată. O etapă în inserţiunea indulgenţelor în sistemul Purgatoriului fusese depăşită.

PERSISTENŢA OSTILITĂŢII ÎMPOTRIVA PURGATORIULUI

Această hotărâre a lui Bonifaciu al VIII-lea cu prilejul jubileului din 1300, care a fost un foarte mare succes, este oarecum punctul unde se opreşte triumful Purgatoriului în secolul al XIII-lea. Nu trebuie totuşi să uităm că, la această cumpănă a veacurilor, Purgatoriul nu avea, în lumea creştină, doar adepţi.

Printre adversari, se numără mai întâi ereticii.

La începutul secolului al XIV-lea, în 1335, la Giaveno, în Piemont, numeroşi valdenzi mai declară încă în faţa inchizitorului dominican: „Pe lumea cealaltă nu există

decât Paradisul şi Infernul, Purgatoriu] nu este decât pe lumea aceasta100”.

Totuşi, în alte cazuri, suspecţi vădit eretici, sau care trec drept eretici, par să se împace oarecum cu Purgatoriul, fie că l-au integrat într-un fond de credinţe populare despre lumea cealaltă fie că au fost sensibili la imaginarul Purgatoriului.

Este, de pildă, cazul unei femei, Rixende, interogată de Inchiziţie la Narbonne, în 1288. S-ar părea că face parte din mediul beghinelor legate de franciscanii spirituali. Femeia declară că, în urmă cu opt ani, de Sfântul Matei, „a fost răpită şi dusă în cer şi că l-a văzut pe Iisus stând în picioare şi aşezat, şi pe mama sa, Maria, alături de el, iar lângă ei, pe sfântul Francisc”. Mai spune că „i-a văzut pe tatăl şi pe mama ei în Purgatoriu ispăşindu-şi păcatele şi i-au spus că pentru a-i scăpa… [aici lipseşte ceva din manuscris] şi îi spun că mulţumită rugăciunilor ei multe suflete sunt scoase din Purgatoriu şi mai ales tatăl şi mama ei, precum şi o verişoară primară, Aucradis. Mai spune şi că, pe când era răpită şi dusă în cer, a văzut o femeie, Ferâlguiere din Beziers, care era împovărată de pedepse în Purgatoriu, chinuită şi bătută timp de trei zile… I-a văzut pe tatăl şi pe mama ei la poarta Raiului: curând după aceea au fost primiţi înăuntru”. A doua zi, ea spune că sufletele ce ies din Purgatoriu nu se duc numaidecât în Paradis, ci mai aşteaptă un pic. Astfel, tatăl şi mama ei, pe care ea i-a scăpat din Purgatoriu prin

rugăciuni şi dând înapoi grâul pe care ei îl datorau, au trebuit să aştepte o zi şi o noapte la poarta Paradisului*101…*

Este de asemenea cazul unor ţărani catari din Montaillou. După părerea mea, opinia lui Emmanuel Le Roy Ladurie ar trebui puţin nuanţată: „În toate povestirile acestea, există un mare uitat. Purgatoriul”. În procesul lui Raimond Vaissière din Ax, martorul Jean Barra declară sub jurământ: „Când am fost împreună la Encastel, mi-a spus să intru în secta răposatului Pierre Authie ereticul, căci, de făceam astfel, sufletul meu.

254

Ieşind din trup, se va duce numaidecât sau va intra în Paradis şi nu va vedea Infernul, prăpastia nici Purgatoriul 102”.

În cazul cel mai complet, care a reţinut atenţia lui Emmanuel Le Roy Ladurie, cel al lui Arnaud Gelis alias Bouteiller du Mas-Saint-Antonin, vedem coexistând strigoii şi Purgatoriul laolaltă. Sufletul răposatului Pierre Durând, canonic la Pamiers, care i se arată în biserica Saint-Antonin, îi pune, firesc, întrebarea clasică: „L-am întrebat ce mai face, şi el mi-a spus: «Acum, destul de bine, dar am văzut un loc urât.» L-am întrebat ce loc. Mi-a răspuns: «Am trecut prin focul Purgatoriului, care era fierbinte şi rău. Însă doar am trecut prin el.» Mi-a cerut să mă rog pentru el. L-am văzut altă dată în curtea mănăstirii… Şi încă o dată, tot în curtea mănăstirii, după care nu l-am mai văzut, căci cred că a ajuns la locul de odihnă103”.

Arnaud Gelis notează că Infernul pierde în faţa Purgatoriului: „Toţi cei dinaintea mea mi-au spus că nu trebuie să mă tem de osânda veşnică, deoarece este destul să fii un creştin credincios, să te spovedeşti şi să te căieşti pentru a nu fi osândit…”

Pierre Durând este totuşi o excepţie. Potrivit revelaţiilor pe care le-a avut Arnaud Gelis, condiţia normală a sufletelor celor morţi este să rătăcească şi să se ducă prin biserici: „Fac penitenţă ducându-se prin diferite biserici. Unii merg mai iute, alţii mai încet, adică cei ce au

o penitenţă mai mare merg mai iute. Cămătarii, de pildă, aleargă iute ca vântul; dar cei ce au o penitenţă mai mică merg încet. N-am auzit despre nimeni să îndure o altă penitenţă decât aceasta, în afară de numitul Pierre Durând care trecuse prin focul Purgatoriului. Când contenesc de a mai umbla prin biserici, se duc la locul de odihnă, unde rămân până în ziua Judecăţii, după cum mi-au spus morţii aceştia104".

Când Arnaud Gelis abjură, el trebuie să aibă mai multă consideraţie pentru Purgatoriu: „La primul articol, retractând greşeala cuprinsă acolo, că deşi a crezut că

255

este spus astfel, el crede acum cu putere că sufletele bărbaţilor şi ale femeilor defuncţi se duc în Purgatoriu, unde-şi împlinesc penitenţa pe care n-au împlinit-o pe lumea aceasta. Când aceasta este isprăvită, se duc în Paradisul ceresc unde se află Domnul Christos, Sfânta-Fecioară, îngerii şi sfinţii105".

O altă formă de rezistenţă la Purgatoriu se întâlneşte în special la anumiţi călâgări şi poeţi, mai ales în Italia.

Unii, conservatorii, tradiţionaliştii, vor să păstreze vechea opoziţie Infern/Paradis şi închid ochii în faţa acestui al treilea nou loc, creaţie a unor teologi intelectuali.

Bonvesin dalia Riva106, un milanez, care trăia în a doua jumătate a secolului al XIII-lea, terţiar al ordinului umiliaţilor, scrie un *Libro delle Tre' Scritture* unde, între scrisul „negru", care descrie cele douăsprezece cazne ale Infernului, şi scrisul „aurit", care arată cele douăsprezece fericiri din Paradis, ceea ce există nu este Purgatoriul, ci întruparea, patimile Mântuitorului, care alcătuieşte scrisul cel „roşu" făcut cu sângele lui Christos.

La aceeaşi epocă, un alt poet, franciscanul Giacomino da Verona nu reţine din „scrisurile" lui Bonvesin decât pe cel negru şi pe cel aurit, de care pomeneşte într-un poem *Despre Ierusalimul ceresc şi despre Babilonii! infernal* unde, între plăcerile paradisului şi chinurile Infernului, nu există loc pentru purificări intermediare. Aluzia la

„subtilităţile" teologilor (v. 19), opoziţia netă între bine şi rău:

râul duce la moarte odată cu îngerul căzut i binele dă viaţă cu bunul nostru Iisus ui

„.). (v. 331 – 332)

par să urmărească excluderea planului intermediar al Purgatoriului107.

Pentru alţii, ostilitatea, dacă nu faţă de Purgatoriu cel puţin faţă de unele exagerări pioase referitoare la Purgatoriu, pare că ţine de teama de a nu regăsi aici anumite superstiţii păgâne. Astfel, într-un pasaj din celebrul său

256

Speechio di vera penitenza, vinde denunţă „părerile neadevărate şi deşarte lăsate de păgânism sau introduse de doctrina cea mincinoasă despre diavol", dominicanul Jacopo Passavanti atacă „deşertăciunea şi lăcomia muritorilor care vor să dispună de dreptatea divină şi, prin faptele lor, vorbele, jertfele lor, cred că pot scoate înainte de termen sufletele din purgatoriu. Este o mare îngâmfare şi o greşeală primejdioasă108".

Bonvesin dalia Riva şi Giacomino da Verona sunt prezentaţi ca precursori ai lui Dante. Geniul şi îndrăzneala poetului *Divinei CommediU* prin contrast, ies şi mai bine în evidenţă.

NOTE

1. Poate că nişte cercetări mai atente vor permite găsirea unei iconografii a Purgatoriului mai timpurie decât se crede de obicei (a se vedea Apendice III).

2. Despre Gioacchino di Fiore şi millenarism, a se vedea savanta lucrare a lui M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study în Joachimism,* Oxford, 1969, şi frumoasa carte a lui Henry MOTTU. *La Manifestaiion de l'Esprit selon Joachim de Fiore,* Neuchitel, Paris, 1977. Lucrarea inspirată, dar uneori contestabilă, a lui Norman COHN. *The Pursuit of the*

Mdlenium, London, 1957, trad. fr., *Les Fanatiques de VApocalypse,* 1963, a sensibilizat marele public la mişcările millenariste ce au avut loc din secolul al XI-lea până în secolul al XIV-lea.

3. B. GUENEE. „Temi's de l'histoire et temps de la mémoire du Moyen âge" în *Bulletin de la Société de l'Histoire de France,* n. 487, 1976 – 77, pp. 25 – 36.

4. A se vedea K. HAUK, „Haus – und Sippengebundene Literatur mittelaltlicher Adelsgeschlechter" în *Mittleilungen des Institute Jâir Osterreichische geschichtsforschung,* 62, 1954, pp. 121 – 145, reluat în *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter,* Wege des Forschung, XXI, 1961, G. DUBY, „Remarques sur la littérature genealogique en France aux XIE et XIIe siècles* în *Comptes rendus de VAcademie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1967, pp. 123 131, G. DUBY „Structures de

257

parente et noblesse. France du Nord au XIe-XIIe siècles" în *Miscellanea Mediasualia in memoriam J.F. Niermayer,* 1967, pp. 149 – 165, ambele reluate în *Hommes et Structures du Moyen âge,* Paris, 1973, pp. 267 – 298. L. GENICOT, *Les Genealogies, Typologie des Sources du Moyen âge occidental* fasc. 15, Tumhout, 1975.

5. A se vedea lucrările citate mai sus, vol. I, paginile 212 – 213.

6. Despre succesul genurilor narative la acea epocă, a se vedea fasciculele 12 *(Le Roman,* de J.

— CH. Payen şi F.N.M. Diekstra, 1975) şi 13 *[Le Fabliau* de O. JODOGNE şi *Le L-ai narratifăe* J.

— CH. Payen. 1975) din *Typologie des sources* du *Moyen âge occidental* et *La Littérature narrative d'imagination: des genres littéraires aux techniques d'expression* (Colloque de Strasbourg, 1959), Paris, 1961. Lipseşte un studiu de ansamblu despre „fenomenul narativ" în Evul Mediu şi avântul lui în secolul al XIII-lea.

7. Cititorul a înţeles desigur că expresia „a-şi ispăşi pedeapsa" (fr„Purger să peine") vine de la credinţa în

Purgatoriu.

8. Philippe ARIES. *L'Homme devantlamort* Paris, 1977, p. 110.

9. H, NEVEUX. „Les lendemains de la mort au Moyen âge" în *Annalese. S.C.* 1979, pp. 245 – 263.

10. Jean DELUMEAU în primul volet al marii sale sinteze despre *la peur en Occident du* XTV6 *au XVIir3 siècle (1978),* Jean WIRTH în frumosul său studiu despre *Lajeunefule et la mort* (Recherches sur les theses macabres dans l'art gérmanique de la Renaissance), 1979.

11. Michelle BASTARD-FOURNIE, „Le Purgatoire dans la region toulousaine au XIV* siècle et au debut du XV* siècle", în *Annales du Midi* pp. 5 – 34: „Succes efemer la scara timpului istoric, se pare că în secolul al XVIII-lea Purgatoriul nu mai este în centrul preocupărilor religioase ale celor din Toulouse, dacă ne încredem doar în mărturia testamentelor" (p. 5, nota 2).

12. A se vedea pp. 212 – 214.

13. A. AARNE şi S. THOMPSON, *The Types of the Folktale,* ed. a 2-a revăzută, Helsinki, 1964, p.161.

14. Jean-Claude Schmitt, în cercetările sale despre strigoi, se interesează în special de acest aspect.

15. CONRAD D'EBERBACH, *Exordium magnum cisterciense,* II, 23, ed. B. Griesser, Roma, 1961, pp. 143 – 147. îi mulţumesc domnului Philippe Dautrey, care pregăteşte un studiu despre *La Mort cistercienne.*

că mi-a atras atenţia asupra acestor texte.

16. Tot din *Liber miraculorum* de Herbert, *ibid.,* p. 229.

17. *Ibid.,* pp. 332 – 334.

18. A se vedea Apendice IV, pp. 324 – 332.

19. *Chronica* ROGERI DE WENDOVER, *Flores Historiarum,* t. II, London, 1887. pp. 16 – 35. Mathieu Paris, călugăr tot la mănăstirea Saint-Albamort în 1259, în ale sale *Marile Cronici (Chronica Majora),* unde îl cei i urnă pe Roger de Wendover, s-a mulţumit să copieze cuvânt cu cuvânt povestea lui Thurchill aşa cum a găsit-o

în *Florile povestirilor,* MATTHAEI PARISIENSIS, Monachi Sancti Albani, *Chronica Majora, t.* II. London, 1874, pp. 497 – 511.

20. Despre *exemplum* a se vedea fascicula *l'exemplum* din *Typologie des sources du Moyen âge occidental* în curs de apariţie, de EI. BREMOND, J. Le GOFF şi J.

— Cl. SCHMITT.

21. Despre practica predicii, lucrarea, veche, a lui A, LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au Moyen âge, specialement au XIIP3 siècle.* Paris, 1886, retipărită la Geneva, 1974. oferă şi astăzi date şi idei preţioase. A se vedea şi schiţa lui J. LE GOFF şi J.

— Cl. SCHMITT, „Au XIIIe siècle: une parole nouvelle" în *Histoire vecue du peuple chrétien (*coordonată de J. DELUMEAU), vol. I. Toulouse, 1978, pp. 257 – 279.

22. Despre Jacques de Vitry. Alberto FORNI, „Giacomo da Vitry, Predicatore e sociologo" în *La Cultura* XVII/1, 1980, pp. 34 – 89.

23. JACQUES DE VITRY, *Sermones vulgares,* Sermo 68 *Ad conjugatos,* inedit, transcriere de Marie-Claire Gasnault, în special după manuscrisul Cambrai 534 şi Paris BN. ms latin 17 509.

24. Predică inedită Sermo *communis omni die Dominica* (1) după manuscrisul 455 de la Liège, fol. 2 – 2 v. comunicat de Marie-Claire Gasnault, căreia îi mulţumesc călduros.

25. *The exempla. or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry,* ed. Th. F. Crane, London, 1890, retipărită la Nendeln, 1967. Ediţie preţioasă datorită notelor sale, dar mediocră în ceea ce priveşte textul şi care desprinde *exempla* din contextul predicii, fapt ce

Domnul J. Le Goff ne informează că Philippe Dautrey nu a publicat acest studiu (rut).

Domnul J. Le Goff ne informează că lucrarea a apărut, fasc. 82, Tumhout, Brepols, 1982 (n.t.).

nu permite să se aprecieze întreaga lor semnificaţie. *Exempllum* citat este numărul CXTV, pp. 52 – 53.

26. *Ibid.,* n. CXXII, p.56.

27. A se vedea Fritz WAGNER, „Studien zu Caesarius von Heister-bach" în Analecta *Cistercensia* 29, 1973, pp. 79 – 95.

28. CEZARIE DIN HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* ed. J. Strânge, Köln-Bonne-Bruxelles, 1951. F. Wagner anunţă în articolul menţionat mai sus o nouă ediţie critică. Andree Duby, căruia îi mulţumesc pentru informaţiile şi sugestiile sale, pregăteşte o lucrare foarte importantă despre *Dialogus miraculorum.*

29. Într-un text remarcabil, pe care a avut bunăvoinţa să mi-l pună la dispoziţie, Alberto Forni arată că, pentru cei ce ascultau predicile, tema Purgatoriului „este o sursă de spaimă". Este adevărat, dar în alte contexte, că infernalizarea Purgatoriului nu este atât de puternică. A. FORNI, „Kerigma e adattamento Aspeti della predicazione cattolica nei secoli XII-XIV (în curs de apariţie în *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per aMedio Evo).*

30. Sunt *exempla* I, 32 (convertirea unui abate din Morimond, care învie); II, 2 (călugăr apostat care se face tâlhar de drumul mare, în momentul morţii se căieşte şi alege două mii de ani în Purgatoriu); III, 24 (un duhovnic, săvârşind păcatul de sodomie cu un adolescent şi care s-a căit foarte mult, dar care n-a îndrăznit să se spovedească, se arată, după ce moare, adolescentului, îi povesteşte chinurile la care este supus în Purgatoriu şi-l îndeamnă pe tânăr să se spovedească); III, 25 (un novice cistercian, mort înainte de a se fi putut spovedi, scapă de Purgatoriu spovedindu-se unui abate în timpul unei apariţii în vis); IV, 30 (ispitirea şi viziunile tânărului călugăr de la Heisterbach, Chrétien, căruia sfânta Agata îi spune că şaizeci de zile de boală grea pe această lume vor fi socotite ca şaizeci de ani în Purgatoriu); VII, 16 (Chrétien, călugăr de la Heminenrode, credincios al Fecioarei Maria, îşi vede într-o viziune sufletul străbătând un foc foarte mare, dar în cele din urmă se duce în Paradis); VII, 58 (un tâlhar se

învoieşte să nu săvârşească nicio

După cum ne spune Domnul J. Le Goff, noua ediţie critică anunţată de F. Wagner nu a apărut, iar Andree Duby a renunţat să mai scrie această carte (rut).

Domnul J. Le Goff ne scrie că a Forni, renunţând la cercetare şi la învăţământ, nu a mai scris acest studiu (afe).

260

nelegiuire sâmbăta, în cinstea Fecioarei, şi lasă să fie spânzurat şi decapitat; în felul acesta scapă de Purgatoriu); XI, 11 (servitorul Mengoz, înviat din morţi de abatele Gilbert, povesteşte că a văzut pe lumea cealaltă morţi care aveau să scape din Purgatoriu peste treizeci de zile).

31. I, 32, ed. Strânge, I. pp. 36 – 39.
32. II. 2, ed. Strânge, I, pp. 58 – 61.
33. IV. – o, ed. Strânge. I. pp. 198 – 202.
34. Vil, ed. Strânge II. pp. 17 – 23.
35. XII, 24, ed. Strânge II, pp. 335 – 336.
36. A se vedea G. DUBY, Le *Chevalier, la femme et le pretre. Le mariage dans la France Jeodale,* Paris, 1981.
37. Cămătarilor le este refuzată înmormântarea creştinească.
38. L.K. LITTLE, „Pride Goes before Avance: Social Change and the Vices în Latin Christendom" în *American Historical Review,* 76 (1971), 16 – 49.
39. J. LE GOFF, „The Uşurer and Purgatory" în *The Down of Modern Banking* (Center for Medieval and Renaissance Studies, University of California. Los Angeles) New Haven-London, 1979, pp. 25 – 52.
40. *Dialogus miraculorum,* XII, 25, ed. Strânge. II, pp. 336 – 337.
41. *Ibid.,* XII, 26, pp. 337 – 338.
42. *Ibid.,* XII, 27, pp. 338 – 339.
43. *Ibid.,* XII, 28, p. 339.
44. *Ibid.,* XII, 29. pp. 339 – 340.
45. *Ibid.,* XII, 30, pp. 340 – 341.
46. *Ibid.,* XII, 31, pp. 341 – 342.

47. *Ibid.,* XII, 32, p. 342
48. *Ibid.,* XII, 33, pp. 342 – 343.
49. *Ibid.,* XII, 34, p. 343.
50. *Ibid.* XII, 35, pp. 343 – 344.
51. *Ibid...* XII, 36, pp. 344 – 345.
52. *Ibid.,* II, 37, pp. 346 – 347.
53. A se vedea H. DONDAINE, „L'objet et le *medium* de la vision beatifique chez les theologiens du XIIIe siècle", în *Revue de théologie antique et medievale,* 19, 1952, pp. 60 – 130. Despre criza pricinuită în secolul al XIV-lea de negocierea privitoarea la vederea lui Dumnezeu de papa Ioan al XXII-lea, a se vedea M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision beatifâque.* Roma, 1973.
54. *Dialogus miraculorum.* XII. 38 şi XII. 39, pp. 347 – 348.

55. Pe tema celor şapte daruri ale Sfântului-Duh în secolele XH-XIII (septenarii sunt în vogă; sfintele taine, păcatele capitale, artele liberale etc.) a se vedea O. LOTTIN. *Psychologie et Morale awc XIF etXIII6 siècles,* t. III, *Problèmes de morale,* Louvain. 1949, chap. XVI, „Les dons du Saint-Esprit du XIIe siècle à l'époque de saint Thomas d'Aquin, pp. 327 – 456.
56. O ediţie a tratatului lui Étienne de Bourbon este în curs de pregătire de către École Naţionale des Chartes (Paris) în colaborare cu grupul de antropologie istorică a Occidentului medieval de la École des hautes Études en sciences sociales (Paris) şi Istituto Storico Italiano per II Medio Evo (Roma). Transcrierea capitolului *De dono timoris* a fost asigurată de Georgette Lagarde, căreia îi mulţumesc foarte mult, pornind de la manuscrisul latin 15970 de la Biblioteca Naţională din Paris, în care Purgatoriul ocupă fol. 156 – 164. O antologie de *exempla,* făcută după culegerea lui Étienne de Bourbon, a fost publicată în secolul trecut de către A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques, légendes et apologues*

tires du recueil inedit d'tienne de Bourbon, dominicoin du *Xllf siècle.* Paris, 1877. Autorul a scos 14 *exempla.* referitoare la Purgatoriu, care se află la paginile 30 – 49. Dna Lagarde a transcris toate cele 39 de *exempla* despre Purgatoriu. Humbert de Romans. marele şef al Predicatorilor, a alcătuit în mănăstirea dominicanilor din Lyon, unde se retrăsese, între 1263 şi anul morţii sale, 1277, o culegere de *exempla. Liber de dono timoris* sau *Tractatus de habundancia exemplorum,* care aşteaptă să apară în ediţie critică şi să fie studiat. Este foarte asemănător cu tratatul lui Étienne de Bourbon.

57. GERVAIS DE TILBURY. ed. LEIBNIZ, *Scriptores rerum brunsvicensium,* I, 921 şi LIEBRECHT, Des *Gervasius von Tilbury Otia imperialia,* Hannover, 1856, p. 12.

58. Text latin în A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques...* p. 32.

59. Arturo GRAF, „Artu nell'Etna" în *Leggende, miti e superstizioni del Medio Euo,* Torino, 1925.

60. A. LECOY DE LA MARCHE. *Anecdotes historiques,* pp. 30 – 31.

61. *Ibid.* p. 43.

62. îi mulţumesc doamnei Colet te Ribaucourt. care a transcris un manuscris inedit din *Alphabetum narrationum,* pentru faptul de a fi

binevoit să-mi transmită *„exempla* despre Purgatoriu". Despre *Alphabetum narrationum* a se vedea J. LE GOFF. „Le vocabulaire des *exempla* d'après *YAlphabetum norrationum"* în *la lexicographie du latin medieval* (actes du colloque de Paris, 1978), Paris, 1981.

Dacă vrem să ne facem o oarecare idee despre locul Purgatoriului în *exempla* medievale, putem consulta *Index exemplorum* de F.C. Tubach, care a cercetat cu precădere principalele culegeri de *exempla* despre Purgatoriu. În fascicola despre Tipologia surselor din Evul Mediu occidental privitoare la *exempla,* vom găsi amănunte asupra meritelor şi păcatelor acestui instrument de lucru:

F.C. TUBACH, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religiuous Tales,* FI Communications, nr. 204, Helsinki, 1969.

63. Nicole BERIOU, „La predication au beguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272 – 1273". extras din *Recherches augustiniennes*, vol. XIII, 1978, pp. 105 – 229.

64. *Ibid.,* p. 124.

65. *Ibid.,* p. 124.

66. *Ibid.,* p. 129.

67. *Ibid.,* p. 138.

68. *Ibid.,* p. 143.

69. *Ibid.,* p. 154.

70. *Ibid.,* p. 160.

71. *Ibid.,* p. 185. n. 253.

72. *Ibid.* p. 221.

73. E. KLEINSCHMIDT, „Die Colmarer Dominikaner Geschichts-schreibung im 13. und 14. Jahrhundert" în *Deutsches Archiv Jur Erforschung des Mittelalters,* 28, Heft 2, 1872, pp. 484 – 486.

74. A se vedea frumoasa carte a lui André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen âge (1198 – 1431). Recherches sur les meninlites religieuses medievales,* Roma, 1981.

75. Despre culegerile de legende în limba latină, excelenta prezentare a lui Guy PHILIPPART, Les *legendiers latins et autres manuscrits hagiographiques,* Typologie des sources du Moyen âge occidental, Tumhout, 1977.

Jean-Pierre Perrot a susţinut, în 1980, la universitatea Paris – III, o interesantă teză de doctorat despre un grup de culegeri de legende în franceză, datând din secolul al XIII-lea. Continuă cercetările despre

culegerile de legende în engleză şi germană.

76. Ediţia textului latin al *Legendei aurite* de Th. Graese, Dresda-Leipzig, 1846. n-a fost făcută decât după

un singur manuscris. Mediocrei traduceri în franceză a lui Roze, Paris, 1900 (reed. În 1967), i se va prefera cea, mai greu de găsit, a lui Teodor de Wyzewa, Paris, 1902.

77. *Legenda aurea,* ed. Graese, pp. 213 – 216.

78. *Ibid...* pp. 728 – 739.

79. *„Purgantur în quodam loco juxta infernum posito qui purgatorium dicitw", ibid.,* p. 730.

80. *Ibid.,* p. 736.

81. *Ibid.,* p. 739.

82. Despre Lutgarda, a se vedea S. ROISIN, „Sainte Lutgarde d'Aywieres dans son ordre et son temps", în *Collectanea Ordenis Cistercensium reformatorum,* VIII, 1946, pp. 161 – 172, L. REYPENS, „Sunt Lutgarts mysticke opgang", în *Ons gesterf,* XX, 1946.

83. *Vita,* II, 4, *Acta Sanctorum,* 16 iunie, *Juin,* IV, ed. Paris-Rome, 1867.

84. *Vita,* II, 9, *ibid.,* p. 198.

85. *Vita,* III, 5, *ibid.* p. 205.

86. *Vita,* III, 8, *ibid.* p. 206.

87. Cf. J. CHIFFOLEAU, *La comptabOM de laudelă, Ies hommes, la mort et la religion dans la region comtadine a lajin du Moyen âge,* Roma, 1981. Şi M. BASTARD-FOURNIE, „Le Purgatoire dans la region toulousaine au XIV au debut du XV6 siècle", în *Annales du Midi,* 1980, 5 – 34, notamment pp. 14 – 17 (şi n. 65).

88. J.-P. REDOUTEY, „Le testament de Renaud de Bourgogne, Comte de Montbeliard", în *Société d'emulation de Montbeliard* voi. LXXV, fasc. 102, 1979, pp. 27 – 57. A se vedea scurta notiţă a lui P.C. TIMBAL, „Les legs pieux au Moyen âge", în *La Mort au Moyen âge,* colloque de la Société des historiens medievistes, Strasbourg, 1975, Strasbourg, 1977, pp.23 – 26.

89. J.-L. LEMAÎTRE, *Repertoire des documents necrologiques français,* sous la direction de P. Marot, Recueil des historiens de la France, 2 vol., Paris, 1980, pp. 23 – 24.

Domnul J. Le Goff ne spune că, după cât ştie domnia sa, teza nu a fost publicată (n.t.).

L

90. Textul original a fost publicat de G. FAGNIEZ. *Documents pour servir a L'histoire de Vândustrie en France,* t. I, Paris, 1898.

91. Am reţinut exemplele date de TOBLER-LOMMATZCH, *Altfranzo-sisches Wörterbuch,* VII, 1969, col. 2096 – 2097, s. v. *purgatoire* şi referinţele lui J.

— Ch. PAYEN, *Le motif du repentir dans la littérature Jrancaise medievale (des origines a 1230).* Genève, 1968, s. v. *purgatoire,* reţinând însă numai textele unde se vorbeşte explicit despre purgatoriu, ceea ce nu este cazul, de pildă, în „povestirea pioasă" *Le cheualier au barisel.*

92. PHILIPPE DE NOVARE, *IV ages d'omes,* ed. M. de Freville, Paris, 1888, p. 32. *„Sifait lijones po de penitance ou siècle; şi estuet* cu'if ia *face grant et longue en purgatoire".*

93. *Li romans de Baudouin de Sebourc,* XVI, 843, în Tobler Lommatzeh, VII, 2097.

94. *En purgatoire c'est la somme Menez enjupor les meffaix Qu'en să vie out ouvrez etfait* ftbid.*)*

95. *Et sages home amesurer. Se doit şi ke puisse durer S-aumosne tant qu'il iert en vie Şi cu'à la mort lifache axe*

De îi mener en purgatoire Pour lui poser net en lagloire... LaD une depenitence, 2 8885 (citat de Tobler-Lommatzeh, VII. 2097).

96. Arsenio FRUGONI. „Îl giubileo di Bonifacio VIII" în *Bolletino dell'Istituto Storico Italiano per II Medioevo e Archivio Maratoriano,* 1950, pp. 1 – 121, reluat în *Incontri nel Medioevo,* Bologna, 1979, pp. 73 – 177.

97. *PL,* 72, 222.

98. *Bullarium Anni-Sanctl* ed. H. Schmidt, Roma, 1949, p. 35.

99. A. FRUGONI, *Incontrinel Medioevo.* p. 106.

100. G.G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento,* Torino, 1977, pp. 167, 176.178.185, 192, 196, 198.

101. *Inquisitio în Rixendin fanaticam,* în I. von DOLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters,* München. 1890, t. II, pp. 706 – 711.

102. J. DUVERNOY, *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier,* Paris-La Haye, 1978, I, 354.

103. *Ibid.,* p. 160.

104. *Ibid...* p. 163.

265

105. *Ibiel.p.* 167.

106. BONVESIN DALLA RIVA, *Le opere volgari,* ed. G. Contini, I. Roma. 1941. Am consultat ediţia da Leandro BIADENE, *ÎI libro delle Tre' Scrittwe di Bonvesin dalia Riva.* Pisa, 1902. Datorez prietenilor mei Girolamo Amaldi şi Raoul Manseli accesul la textele lui Bonvesin dalia Riva şi Giacomino da Verona.

107. GIACOMINO DA VERONA, *La Gerusalemme celeste e la Babilonia infernala,* ed. E. Barana, Verona, 1921. Am folosit ediţia R. Broggini – G. Contini, în *Poeţi ael Diuecento,* I, Neapole, 1960, pp. 627 – 652.

108. JACOPO PASSAVANTI, *Lo Speechio di vera. penitenza, zd.* M. Lenardon, pp. 387 – 391.

Triumful poetic., DMna Commedia

Peste ceva mai mult de o sută de ani de la naşterea sa, Purgatoriul beneficiază de o şansă extraordinară: geniul poetic al lui Dante Alighieri, născut la Florenţa în 1265, îi asigură, pentru totdeauna, un loc privilegiat în amintirea oamenilor. Între exilul său din Florenţa, în 1302, şi moartea la Ravenna, în 1321, Dante compune *Divina Commedia,* din care primele două cânturi, adică *Infernul* şi *Purgatoriul* erau terminate în 1319, după cum o dovedeşte o scrisoare a învăţatului bolognez Giovanni del Virgilio.

Închei această anchetă cu *Divina Commedia* nu numai pentru a arăta, încă o dată, rolul întâmplării în istoria Purgatoriului. Nu numai pentru a lăea, la capătul acestei cărţi, Purgatoriul pe culmile pe care l-a pus Dante. Ci şi mai ales fiindcă Dante, într-o operă excepţională, a adunat într-o simfonie cele mai multe din temele răzleţe pe ale căror urme am mers eu aici. *R Purgatorio* este o concluzie sublimă la lenta geneză a Purgatoriului. Iar printre imaginile posibile şi uneori concurente ale Purgatoriului, pe care Biserica, deşi apăra esenţa dogmei, le lăsa la alegerea – dictată de sensibilitate şi imaginaţie – creştinilor, este cea mai nobilă reprezentare a Purgatoriului născută din spiritul omenesc.

267

În mulţimea comentariilor dantologilor, printre care ar fi ridicol să vreau să mă număr şi eu, am urmat calea simplă a unei lecturi naive a poemului, având drept călăuză amintirea numeroaselor texte ce precedaseră, în căutarea Purgatoriului1, *Divina Commedia.* Voi arăta mai întâi traseul urmat de mine.

SISTEMUL DANTESC AL PURGATORIULUI

Despre aceasta, Dante a spus destul de multe în ultimul vers din *Infern.* Poetul şi *călăuza* sa, Vergiliu, au ieşit afară „spre a vedea iar stelele”. Purgatoriul nu este subteran. El se află la nivelul pământului, sub cerul

înstelat. Un bătrân, un înţelept al Antichităţii, Caton de Utica, îi întâmpină, căci el este păzitorul Purgatoriului. Acesta este un munte a cărui parte inferioară este un loc de aşteptare, unde stau şi aşteaptă morţii care nu sunt încă vrednici să intre în Purgatoriul propriu-zis. Muntele se ridică în emisfera sud, ocupată, după cum spune Ptolemeu, pe care Dante îl urmează, de un ocean golit de apă, unde cei vii nu pot pătrunde. Muntele se ridică la antipozii Ierusalimului (II, 3, IV, 68 sqq.). La purgatoriul propriu-zis, cei doi pelerini ajung în cântul al nouălea, când Vergiliu îi spune însoţitorului său:

ajungi acum să vezi şi Purgatorul. Vezi largul Zid ce-n jur îl cercuieşte, iar unde pare rupt îi stă zăvorul.

(IX, 49 – 51).

Purgatoriul este alcătuit din şapte cercuri sau cornişe suprapuse *[cerchi, cerchie, cinghi, comici, giri, gironty* a

Citatele din Divina Commedia sunt date după versiunea lui George Coşbuc, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă. 1956 (nu-l).

268

căror circumferinţă se micşorează către vârful muntelui. Suflete îşi spală aici cele şapte păcate capitale: îngâmfarea, pizma, mânia, lenea, zgârcenia, lăcomia, desfrâul. În vârful muntelui, Vergiliu şi Dante intră în paradisul terestru unde se petrec ultimele şase cânturi ale *Purgatoriului* (XXVIII – XXXIII). Vergiliu, care, în pragul Paradisului terestru, a renunţat la rolul lui de călăuză, spune celui pe care îl călăuzise până atunci:

Nici glas nici semn tu nu mai aştepta e liber, drept şi tare-al tău arbitriu şi-ar fi greşeal-a nu ţi-l asculta: deci domn pe tine te-ncunun şi-nmitrui

(XXVII, 139 – 142).

Poetul dispare şi-l lasă pe Dante plângând (XXX, 49 – 54); curând, i se arată Beatrice, care avea să-i fie călăuză în ultima parte a pelerinajului său, în cea de-a treia împărăţie, Paradisul.

Nimeni n-a exprimat mai bine decât Dante legătura

sistemului Creaţiei pe lumea aceasta şi pe cea de dincolo. Din Infern, se urcă la nivelul lumii intermediare şi temporare, nivelul pământului, de unde se înalţă înspre Cer muntele Purgatoriului încununat de Paradisul terestru, care nu mai este situat într-un colţ pierdut al universului, ci la nivelul său ideologic, cel al neprihănirii, între vârful purificării în Purgatoriu şi începutul slavei cereşti. Relativ sacrificate aici par c. fi limburile, asupra cărora, în secolul al XIII-lea, teologii de meserie au discutat pe îndelete, fără să fi determinat însă, ca urmare firească, o înrădăcinare adâncă a acestor locuri marginale în credinţe şi în practici. Adevăratul sistem al lumii celeilalte, adoptat de masa credincioşilor, nu este cel cu cinci locuri, ci cel cu trei locuri. Limburile sunt totuşi şi ele prezente în *Divina Commedia.* Cele două limburi: cel al înţelepţilor din vechime şi al Patriarhilor, cel al copiilor din lumea creştină. Simţim că, aici, Dante este sfâşiat între, pe de o parte, admiraţia, recunoştinţa.

269

dragostea faţă de marile spirite păgâne – alegerea lui Vergiliu drept călăuză este plină de semnificaţie –, mila şi duioşia lui faţă de pruncii morţi, abia născuţi, şi, pe de altă parte, stricta lui ortodoxie creştină. Nimeni nu va putea fi mântuit în cer dacă nu a fost botezat. Însă Dante este hărţuit întruna, în lungul său pelerinaj, de populaţia celor două limburi. Înţelepţii şi drepţii de dinainte de Christos au două destine diferite. Cei care au trăit sub legea veche au fost mântuiţi de Christos, care a coborât în acea parte a Infernului ce alcătuia limbul Patriarhilor, şi pe-alţii mulţi îi scoase n acest fel

(Infernul, IV, 61).

apoi a închis pentru totdeauna această parte a Infernului. Cât despre păcătoşi, aceştia trebuie să rămână la nivelul întunericului, însă Dumnezeu le-a dat în partea cea mai înaltă a infernului, la nivelul primului cerc, un castel frumos *[nobile castello),* „un câmp frumos cu verde primăvară", mărginit de o parte de „un loc deschis, frumos şi nalt" *[Infernul,* IV, 116 sqq.). Înţelepţii antici, a căror

evocare, ale căror reminiscenţe îl însoţesc întruna pe Dante în timpul pelerinajului său, sunt prezenţi, explicit, în *Purgatoriu:* Aristotel, Platon şi mulţi alţii, despre care spune că „au dorit în zadar" să-l cunoască pe adevăratul Dumnezeu (III, 40 – 45); Juvenal, pe care Vergiliu îl aminteşte coborând în limbul infernului (XXII, 14); pe Staţiu, care, neliniştit, îl întreabă pe maestrul său Vergiliu dacă marii scriitori romani sunt osândiţi, iar Vergiliu îi răspunde că aceştia sunt împreună cu el „în primul cerc al Iadului", unde vorbesc adesea despre munte, muntele Purgatoriului, unde locuiesc doicile lor, Muzele (XXII, 97 sqq.). De altfel, pe unul dintre ei l-a pus Dumnezeu paznic al muntelui Purgatoriului: Caton de Utica. Unii s-au mirat văzând că rolul acesta este încredinţat unui păgân, care, pe deasupra, se sinucisese. Însă Dante avea, pentru cel ce fusese, cu preţul propriei vieţi.

270

campionul libertăţii, o vie admiraţie *[Purgatoriu,* I, 70 – 75). În *Banchetul,* Vergiliu face din el simbolul cetăţeanului, al eroului vieţii civice, care socoteşte că s-a născut „nu pentru el însuşi, ci pentru patrie şi pentru întreaga lume" 2.

Pruncii morţi înainte de a fi fost botezaţi, şi care nu erau întinaţi decât de păcatul originar, se află, împreună cu înţelepţii păgâni, în acelaşi castel din cel dintâi cerc. Vergiliu spune acest lucru trubadurului Sordel, întâlnit în antepurgatoriu:

Un loc e-n iad, şi-o noapte fâr de fine ni-l face trist, nu cazna, şi-ntristaţi noi nu-n urlări ne plângem, ci-n suspine. Acolo stau cu pruncii cei curaţi pe care-i duse moartea mai nainte de-a fi de culpa-ntregii lumi spălaţi (VII, 28 – 33).

Chiar şi în *Paradis,* Dante va mai pomeni încă de pruncii aflaţi în limbul infernului.

Înţelegând rolul de intermediar activ al Purgatoriului, pe care l-a arătat datorită încarnării lui spaţiale şi figurării

logicii spirituale în care se înserează, Dante a ştiut atât de bine să-i dea toate dimensiunile ce-l caracterizează, a ştiut să facă legătura între cosmogonia şi teologia Purgatoriului. Unii comentatori au susţinut că a introdus – aproape ca un fel de umplutură – în *Divina Commedia,* cunoştinţele dobândite frecventând, cum spune chiar el, „şcolile călugărilor şi certurile filosofilor", în care se aruncase cu trup şi suflet. după moartea Beatricei, în 1290. Cosmogonia, filosofia şi teologia lui alcătuiesc însăşi materia – materia şi spiritul – poemului, cine nu-şi dă seama de aceasta?

Purgatoriul este „a doua împărăţie", între Infern şi Paradis. Însă Dante are despre această cealaltă lume intermediară o idee foarte dinamică şi spirituală. Purgatoriul nu este un loc intermediar neutru, ci unul orien

271

tat. El ţine de la pământ, unde mor viitorii aleşi, până la cer, unde este locuinţa lor veşnică. În drum, se spală de păcate, devin tot mai curaţi, se apropie mai mult de vârf, de înălţimile cărora le sunt meniţi. Din toate reprezentările geografice pe care imaginarul lumii celeilalte, de atâtea veacuri, i le oferea lui Dante, el a ales-o pe aceea, singura, care exprimă adevărata logică a Purgatoriului, cea în care este urcat muntele. Pentru Dante, care realizează, în evocarea sfârşitului sfârşitului, sinteza între ceea ce este cel mai nou (Purgatoriul) şi ceea ce este cel mai tradiţional (frica de Infern şi dorinţa de a ajunge în Paradis), nu există cristalizare a sentimentelor în jurul morţii. El se mulţumeşte să o evoce, în mod semnificativ, în cântul al doilea din *Purgatoriul* unde, în corabia îngerului luntraş, sufletele „cântau cu toţii-un singur glas, în cor" psalmul CXIII *În exitu Israel de Aegypto,* care se cânta în Evul Mediu în timp ce morţii erau duşi de acasă ia biserică şi apoi la cimitir (II, 46 – 48). Esenţialul se află în urcarea acestui munte, numit fără încetare „îi monte", în toată cartea3, şi chiar şi „sfântul munte" (îi *sacro monte,* XIX, 38), divinul munte (îi *santo monte,* XXVIII, 12). Muntele

acesta, în două versuri din acelea în care numai el ştie să evoce mai multe sensuri deodată, Dante îl defineşte ca un *puţ,* model redus al unui vulcan, înălţat parcă înspre cer unde trebuie de altfel să ducă:

privii spre muntele ce-şi face cale spre cer din ape-al lumii cel mai sus. *(e diedi îi viso mi-o incontro al poggio che nverso îi ciel piu alto şi distaga)*

(III, 14 – 15).

Munte foarte înalt, foarte râpos, foarte greu de urcat. Vergâliu îl târăşte literalmente pe Dante şi urcă amândoi în patru labe:

Urcam pe scocul ruptei stânci de sus că de ambii săi pereţi având strâmtoare

272

şi-având genunchiu-n locul mâinii pus. Pe nalta culme-a râpei suitoare ajunşi apoi, pe-un liber brâu ce-avea: „Maestre – am zis – ce drum s-alegem oare?" „De-acum la vale niciun pas – zicea – mereu câştigă-ţi munte-n urma mea".

(IV, 31 – 38). dar vârf avea ce nu-mi putea să-mi fie văzut

(IV, 40).

Această „a doua împărăţie", care este o întreagă lume, este împărţită, la rândul ei, în regiuni pe care Dante le numeşte tot împărăţii: sunt cele „şapte împărăţii", prin care Vergiliu îi cere paznicului Caton să-i lase să treacă, pe Dante şi pe el:

să-ţi trec a tale şapte-mpărăţii

(I, 82).

Ca să treacă dintr-o împărăţie în alta, de pe o cornişă pe cea de deasupra, călătorii urcă scări, trepte abrupte, (scale, *scaglioni, scallo, graţii* etc). Iată-i, de pildă, urcând de la a patra cornişă la a cincea:

să-ntrăm pe scocul asprei stânci

(XIX, 48).

MUNTELE SPĂLĂRII DE PĂCATE

Însă muntele acesta este muntele spălării de păcate, acesta fiind actul esenţial ce se produce aici. Tema este formulată de Dante chiar din capul locului:

şi-ncep de-al doilea regn acum a spune în care, spre a fi demn de cerul sfânt, umanul spirit scoarţa şi-o depune

(I. 4 – 6).

Adresându-se lui Caton, Vergiliu aminteşte că scopul acestei părţi a călătoriei este să-i arate lui Dante cum se spală sufletele de păcate:

şi vreau să vadă şi poporul pus ce-aici se curăţă sub sfânta-ţi pază.

(I, 65 – 66).

În această spălare colectivă, Dante se opreşte la unele spălări individuale de păcate. Este cazul poetului Guido Guinizelli, de pildă, pe cea de-a şaptea cornişă, cea a desfrânaţilor:

sunt Guido Guinicell, şi-aci-n spălare

(XXVI, 92).

Spălarea de păcate pe munte se face în trei feluri. Printr-o pedeapsă materială, care biciuieşte apucăturile cele rele şi îndeamnă la virtute. Prin meditaţie la păcatul ce trebuie spălat şi la virtutea opusă: întrucâtva, în *Purgatoriul* avem un tratat despre virtuţi şi despre vicii. Meditaţie favorizată de pilda morţilor iluştri sau cunoscuţi întâlniţi pe cornişe. Aici, Dante regăseşte şi dezvoltă utilizarea tradiţională a morţilor din Purgatoriu în scopuri politice (şi ce alt poet a fost mai politic decât el?), într-o lecţie spirituală mai elevată. În sfârşit, purificarea se face prin rugăciune, care spală sufletul de păcate, îl întăreşte în slava lui Dumnezeu şi exprimă speranţa4.

Principiul care explică repartiţia sufletelor pe cornişele Purgatoriului este iubirea. Vergiliu îi explică lui

Dante mecanismul acesteia, când se află pe la mijlocul muntelui, între cornişa a treia, a mânioşilor, şi a patra, a trândavilor.

La un popas, care nu trebuie să oprească lecţia ce i se dă pe măsură ce urcă, Dante îl întreabă pe călăuza sa:

274

„Să-mi spui, o, dulce tată, ce păcate, în cercu-acesta-şi spal-al său popor? De stăm din mers, nu sta din cuvântate”.

(XVII, 82 – 84).

Fondul comun al tuturor păcatelor este lipsa iubirii de Dumnezeu, adică a binelui. Iubire întoarsă către rău, iubire călduţă, iubire schimbată în ură, iată mecanismul profund al păcatului; pe muntele Purgatoriului este restaurată iubirea cea adevărată, urcarea Purgatoriului este înălţarea către bine, reluarea drumului către Dumnezeu, drum întârziat de păcat. Dante uneşte aici metaforele muntelui şi ale mării, în acest loc unde muntele răsare din ocean. Vergiliu răspunde:

Iar el: „Iubirea binelui, ce lor fals ţel le-a dat, o-ndreapt-aici; trândava lopat-acum o bat din nou cu zor”.

(XVII, 85 – 87).5

LEGEA PROGRESULUI

Toată logica acestui purgatoriu muntos se află în progresul ce se săvârşeşte urcând: sufletul progresează cu fiecare pas, devine mai pur. Este o ascensiune în dublu sens, fizic şi spiritual. Semnul acestui progres este uşurarea pedepsei, ca şi cum urcuşul ar deveni mai uşor, panta mai dulce pentru sufletul tot mai puţin împovărat de păcate.

Chiar din antepurgatoriu, Vergiliu îi spune lui Dante:

Iar el: „E grea, atare-i acest munte, urcarea-ntâi, ci-atât cât urci omoară şi truda-n om, mai lesne ca s-o-nfrunte”.

(IV, 88 – 90).

275

Şi, din nou, imaginile căţăratului pe munte sunt amestecate cu cele ale navigaţiei:

Când calea-ţi va părea aşa de-uşoară încât urcarea fl-va pentru tine cum e pe-un râu al luntrei ce scoboară.

atunci vei fi la ţinta căii-n fine
(IV, 91 – 94).

Chiar de la primul cerc, urcuşul este mai lin; râpele sunt înlocuite de trepte:

…Veniţi (…)
sunt scări aici, de-urcat de-acum uşoare
(XII, 92 – 93).

În susul acestei prime scări, Dante aminteşte legea progresiei, care este şi o lege a progresului:

Eram în capul scării de-unde vine că muntele se-mparte-a doua oară, pe care-urcând se vindecă oricine
(XIII, 1 – 3).

La brâul următor, un înger atrage atenţia alpiniştilor că drumul devine tot mai uşor, într-un climat tot mai destins:

cu dulce glas ne-a zis: – „Pe-aici intrând, mai lin suiş ca altele-o să fie”.
(XV, 35 – 36).

Ajungând la al cincilea brâu, unde morţii plâng culcaţi cu faţa la pământ, cei doi călători sunt chemaţi în ajutor invocându-se principiul progresului în urcare:

Voi, cui justiţia şi nădejdea chinul vi-l face, aleşi de cer, mai blând să pară.

276

ce loc de-urcuş ne dă pe-acoalea clinul?
(XIX, 76 – 78).

Această nouă scurtare sintetică aminteşte câteva date esenţiale ale Purgatoriului: sufletele care se află aici sunt făgăduite cerului, sunt suflete de aleşi, ele pătimesc în Purgatoriu, însă dreptatea lui Dumnezeu, care este desăvârşită şi care se confundă cu milostenia, precum şi speranţa ce domneşte în locurile acestea domolesc

suferinţa şi, pe măsură ce se urcă muntele, aceasta scade.

La al şaselea brâu, Dante îi spune prietenului său Forese Donaţi că muntele pe care se află el împreună cu Vergiliu l-a tras în sus, că este locul ce te îndreaptă, ce te face să stai drept:

De-aci-mi ţinu în sus puterea trează să urc şi s-ocolesc pe dealu-acela ce tot ce-n voi e strâmb acu-ndreptează

(XXIII, 124 – 126).

PURGATORIU ŞI PĂCATE

Purgatoriul acesta este într-adevăr cel unde sunt ispăşite păcatele, se pare însă că Dante nu a ţinut seama, cel puţin în parte, de învăţătura teologilor. Aici nu sunt ispăşite păcatele mărunte, despre care Dante nu prea vorbeşte, făcând cel mult aluzie la ele atunci când pomeneşte prea marea iubire faţă de rude, unul din acele păcate „uşoare" citate şi de Augustin. Însă, în esenţă, totuşi, pe cele şapte cercuri, sufletele se spală de cele şapte păcate capitale ca şi în Infern. Conştient tot timpul de logica profundă a Purgatoriului, Dante vede aici un infern pe timp limitat, care aminteşte, la modul tranzitoriu minor, chinurile infernale cuvenite pentru aceleaşi păcate, săvârşite însă cu mai puţină gravitate, fie că fuseseră parţial şterse datorită căinţei şi penitenţei.

fie că fuseseră mai puţin înrădăcinate decât la cei osândiţi fie că nu întinaseră o viaţă decât o vreme, restul fiind trăită în iubirea de Dumnezeu.

La intrarea în Purgatoriu, un înger îl înseamnă simbolic pe Dante cu aceste păcate făcând cu vârful sabiei de şapte ori litera P (*peccato,* păcat) pe fruntea lui.

El şapte P pe frunte-atunci îmi scrise cu-al sabiei vârf, şi-apoi: „Pe dealul sfânt tu vezi de-nchide-aceste răni", îmi zise

(IX, 112 – 114).

La ieşirea din fiecare cerc, într-adevăr, un înger avea să şteargă una din răni, unul din păcatele însemnate pe fruntea lui Dante.

În cântul al XVII-lea, după ce Vergiliu i-a explicat lui Dante lista greşelilor faţă de iubire, el îşi lămureşte sieşi, cu ajutorul acestui principiu, sistemul celor şapte păcate capitale.

Primele trei forme ale pervertirii iubirii binelui în iubirea răului sunt cele trei feluri de ură faţă de aproapele *Cl mal che s-ama e delprossimo).* Este vorba de dorinţa de a-l umili, de neputinţa de a-i suporta superioritatea, de dorinţa de răzbunare pentru orice jignire. Primele trei păcate capitale sunt aşadar: trufia, pizma şi mânia (XVII, 112 – 123).

Pe de altă parte, există trei forme ale unei alte iubiri „ce bunu-n chip corupt în ochi îl are" (XVII, 125 sqq.). Vergiliu lasă în seama lui Dante descoperirea, în timp ce vor urca mai departe, celor trei forme ale acestei iubiri corupte. Vor fi: zgârcenia, lăcomia şi desfrâul.

În inima sistemului se înscrie slăbirea iubirii, iubirea călduţă, iubirea „înceată" *(lento amore).* Este păcatul ce se ispăşeşte la jumătatea muntelui: nepăsarea, dezgustul de viaţă, născut în mediu monastic, numit în latină *accedia* (de unde italianul *accidia)* şi de care se curăţă „triştii" *(trişti)* din cel de al patrulea cerc.

278

După cum se vede, lista aceasta a celor şapte păcate este totodată o listă ierarhică, de vreme ce, urcând din cerc în cerc, sufletele fac progrese. Aici, Dante se arată, încă o dată, tradiţionalist şi novator în acelaşi timp. Tradiţionalist, întrucât pune în fruntea păcatelor trufia, deşi, în secolul al XIII-lea, zgârcenia îi luase în general locul6. Novator, deoarece socoteşte că sunt mai grave păcatele minţii săvârşite împotriva aproapelui, trufia, pizma, mânia, decât păcatele cărnii, săvârşite în mare parte împotriva ta însuţi, zgârcenia, lăcomia, desfrâul. Pentru acest din urmă păcat, Dante îi face să beneficieze

de Purgatoriu, aşa cum îi osândise în Infern, pe cei desfrânaţi, atât homosexuali cât şi heterosexuali (cântul XXVI).

În mecanismul păcatului care duce la Purgatoriu, se pare că Dante a fost deosebit de atent la caracterul tardiv al căinţei. Revine de mai multe ori la acest lucru. În antepurgatoriu, Belacqua, încredinţat că, pentru el, nu are rost să ajungă până la poarta Purgatoriului, deoarece aceasta va rămâne închisă, căci până-n moarte-am tot împins suspinul

(IV, 132).

Este apoi cazul celor, mulţi, ce au pierit de moarte violentă şi care, din pricina aceasta, nu s-au căit decât în ultima clipă:

Noi toţi murirăm moarte-ntru cumplire şi până-n moarte-am tot făcut păcate

(V, 52 – 53)

La primul cerc, ni se aminteşte că un mort care a aşteptat cel din urmă ceas ca să se căiască nu poate fi admis, neajutat, în Purgatoriu (XI, 127 – 129). De unde şi mirarea lui Dante când întâlneşte în Purgatoriu, la mai puţin de cinci ani de la moarte, pe Forese Donaţi, pe

279

care, ţinând seama de cât de puţină râvnă dovedise în căinţă, el îl plasa în antepurgatoriu.

Credeam la cei de jos a te vedea cari vremea lor prin vreme şi-o răzbună

(XXIII, 83 – 84).

ANTEPURGATORIUL

Originalitatea lui Dante este aceea de a-şi fi imaginat că mulţi păcătoşi, înainte de a pătrunde în spaţiul unde se desfăşoară procesul de spălare de păcate, fac un stagiu într-un loc de aşteptare, antepurgatoriul, la poalele muntelui. Se poate presupune că Purgatoriul, fiind tot mai des făgăduit celor care se mărgineau la un act de căinţă *in extremis* (lucrul se vede la Cezarie de la Heisterbach).

Dante a socotit necesar, oricât de înclinat era să creadă că mila lui Dumnezeu este foarte mare, să instituie această încercare suplimentară, aşteptarea în faţa Purgatoriului.

O mulţime neliniştită, care nu cunoaşte drumul Purgatoriului, îi întreabă pe Vergiliu şi pe Dante:

Rugămu-vă, de ştiţi, ce drum spre deal avem de-aici nainte?

(II, 59 – 60).

Lui Dante, care, în antepurgatoriu, îl întreabă pe prietenul său Casella dar cum de-a ta-i atât de-ntârziată?

aceasta se mulţumeşte să-i răspundă:

Nu-mi fu făcut ultragiu nicidecum, că el ce ia oricând pe-oricine-i place

280

de mult mia tot negat al mării drum. Din justă vrere vrerea lui se face

(II, 94 – 97).

Casella aminteşte, ca pe o realitate, vechea legendă potrivit căreia sufletele morţilor care nu sunt osândiţi, şi care trebuie să se spele de păcate, se adună la Ostia, în apropierea vărsării Tibrului în mare

Iar eu care pe-al mării mal statui de unde Tibru-ncepe ca să moară, primit de el cu bună vrere fui din locul către care-l vezi că zboară, căci orişicând aci s-adun-oricine din cei ce nu spre amarul râu scoboară

(II. 100 – 105).

Mândrul siennez Provenzano Galvani a scăpat de aşteptarea în antepurgatoriu doar datorită unei fapte cucernice, care, pentru el. a fost o umilinţă. Ca să plătească răscumpărarea unui prieten de-al său, a cerşit în piaţa mare a oraşului:

Şi-ăst fapt l-a smuls din joasele confinii

(XI, 142).

Guido Guinizelli se poate spăla de păcate fiindcă m-am căit spre a vieţii fine

(XXVI, 93).

Există totuşi, în vremea când Dante îşi săvârşeşte călătoria pe lumea cealaltă, o circumstanţă care ridică piedicile din poarta Purgatoriului şi împinge către munte mulţimea sufletelor în aşteptare. Este vorba de indulgenţele date de papa Bonifaciu al VIII-lea cu prilejul jubileului din 1300. Casella le spune lui Vergiliu şi lui Dante vorbind despre luntraşul Caton:

281

şi-i drept că de trei luni el ia-ntre-ai lui să plece-oricine vrea-n deplină pace

(II, 98 – 99).

Ce mărturie mai bună decât aceasta s-ar putea găsi pentru răsturnarea produsă în practicile legate de Purgatoriu de inovaţia lui Bonifaciu al VIII-lea?

Nu numai că nu intră cine vrea şi cum vrea în Purgatoriu, dar nu trebuie să se creadă că Purgatoriul dantesc este un Paradis. Cercurile lui răsună de planşete şi gemete. Apropiindu-se de el, Dante, în vis, este cuprins de frică, tresare şi se înălbeşte la faţă, ca omul când de-o mare spaimă-ngheaţă **ax, 42).**

Trebuie ca Vergiliu să caute să-l liniştească.

Muntele este un loc de pedeapsă. Iată, de pildă, în al doilea cerc, cel al pizmaşilor, biciul, deşi curelele-i sunt împletite cu iubire.

Cornicea asta bate a pizmei vină, şi-astfel de amor sunt plesnele acestui bici purtate

(XIII, 37 – 39).

Umbrele pizmaşilor îndură însă cazne şi mai dureroase.

Căci tras prin gene-aveau un fir de fier, cusut precum la şoim i se petrece, când nu-i supus la câte i se cer

(XIII, 70 – 72).

Între păcatele săvârşite pe pământ şi intensitatea şi durata acestor pedepse, în special lungimea aşteptării în antepurgatoriu, există, în afară de nivelul de pe munte

282

unde se face spălarea păcatului, acea

proporţionalitate în care am recunoscut una din caracteristicile sistemului Purgatoriului.

Fiul natural, dar recunoscut, al lui Frederic al II-lea, Manfred. care a murit excomunicat fiind, declară în antepurgatoriu:

E drept, când fine chiar de se-ndreaptară acei ce-n anatemă-le au murit, sub râpa asta au să stea afară de treizeci de ori timpul ce-au trăit cu-al lor blăstăm

(III, 136 – 140).

Iar Belacqua:

Căci are întâi să-mi facă-n jur seninul atâtea roţi ca-n viaţa mea trecută, căci până-n moarte-am tot împins suspinul

(IV, 130 – 132).

Gândindu-se la această proporţionalitate, Staţiu, marele admirator al lui Vergiliu, spune că ar fi petrecut cu dragă inimă încă un an în Purgatoriu, dacă ar fi putut trăi pe pământ în acelaşi timp cu marele poet (XXI, 100 – 102).

Cu toate acestea, Dante reia afirmaţia, venită de la Augustin, potrivit căreia suferinţele din Purgatoriu sunt mai mari decât cele mai mari suferinţe de pe pământ. O spune în felul său figurat, folosindu-se de relieful muntos pe care l-a dat Purgatoriului:

În vremea ast-am fost sosiţi sub munte, şi-aflarăm mânecu-i aşa pieziş că nu-s pe lume-agile tălpi să-nfrunte

Cel mai pustiu şi mai râpos costiş la Lierici şi turbi-ar fi uşoară şi-o largă cale-n rând cu-acest costiş

(III, 46 – 51).

FOCUL

Dante face adesea aluzie la ceea ce, înaintea sa, s-a identificat, mai mult sau mai puţin, cu pedeapsa din Purgatoriu, focul.

În coşmarul care-l chinuieşte la apropierea de munte, Dante vede un foc în vis:

şi parc-aici şi eu şi el [vulturul] s-aprinse. Şi-atât m-ardea închipuitu-acel pojar de sus, că somnul meu se stinse

(IX, 31 – 33).

Încât Dante a crezut că s-a întors în Infern:

Drăcescul hău şi-o noapte văduvită, pe-o boltă strâmtă, de-orişicare stele ci-atât mai **mult** de nori acoperită n-au pus nicicând vederii mele ca fumul gros ce-aici **ne-acoperea**

(XVI, 1 – 5).

Pe a şaptea şi ultima cornişă, focul îi arde pe desfrânap (XXV, 136 – 138)

Din coast-aici ies flăcări aruncate, cronicea însaduce-un vânt din ea ce-n sus le-mpinge şi din ea le-abate. Prin strâmtul loc ferit deci trebuia să mergem rând pe rând: eu plin de frică, de foc aici, şi aici de-a nu cădea

(XXV. 112 – 117).

Focul acesta este atât de puternic încât îl împiedică pe Dante să se ducă să se arunce în braţele magistrului său Guido Guinizcili:

284

dar pentru foc eu tot departe-am stat

(XXVI, 102), în vreme ce trubadurul Amaldo Danielo

A zis, pierind în foc curăţitor.

(XXVI, 148).

În sfârşit, când părăseşte Purgatoriul ca să intre în Paradisul terestru, trebuie să treacă prin zidul de foc. Îngerul de pe ultima cornişă îl previne:

De-aici în sus, închis la deal vi-e pasul cât timp n-aţi ars în foc! Intraţi…

(XXVII, 10 – 11).

Dante se uită înfricoşat la foc:

Frângându-mi mâinile spre cer aduse priveam în foc, imaginându-mi foarte văzute trupuri de-om de foc distruse

(XXVII, 16 – 18).

Vergiliu îl linişteşte:

Şi sigur crede că-ntr-această pară a focului chiar mii de ani de-i sta nici fir de păr din creştet n-o să-ţi piară

(XXVII, 25 – 27).

Cu toate acestea, încercarea este dureroasă, deşi Vergiliu s-a aşezat între el şi foc:

Când fui în flăcări, aş fi fost în stare să sar spre a-mi da răcoare-n fier topit, atât era văpaia lor de mare

(XXVII. 49 – 51).

Pentru ca Dante să poată suporta încercarea, va fi nevoie ca Vergiliu să-i vorbească întruna despre Beatrice şi ca un glas să-i chem, cântând, pe celălalt mal.

Foc ce aminteşte infernul şi care totuşi se deosebeşte de el. În clipa când se pregăteşte să se despartă de Dante, Vergiliu nu uită să-i spună acestuia:

Şi-eternul foc şi-al vremii mai puţine văzutu-l-ai… fiul meu

(XXVII, 127 – 128).

PURGATORIU ŞI INFERN: CĂINŢA

Purgatoriul i-a amintit, desigur, lui Dante, în numeroase rânduri, Infernul. Chiar dacă muntele cu cele nouă locuinţe ale lui, antepurgatoriul, cele şapte cornişe ale Purgatoriului şi paradisul terestru, anunţă cele nouă sfere ale Paradisului, pe când Dante îl urcă, muntele acesta îi aminteşte cu precădere cele nouă cercuri ale Infernului. Dante semnalează, totuşi deosebirea fundamentală care există între Infern şi Purgatoriu şi pe care o face foarte bine simţită. Mai întâi, prin îngustimea porţii (IX, 75 – 76), în contrast cu poarta larg deschisă a Infernului, şi aminteşte uşa îngustă a mântuirii din Evanghelie: „Intraţi pe poarta cea strâmtă. Căci largă este poarta, lată este calea care duce la pierzare, şi mulţi sunt cei ce intră pe ea. Dar strâmtă este poarta, îngustă este calea care duce la viaţă, şi puţini sunt cei ce o află” *[Matei,* VII, 13 – 14). Sau: „Nevoiţi-vă să intraţi pe uşa cea strâmtă. Căci vă spun că mulţi vor căuta să intre şi nu vor putea” *[Luca,* XIII, 24).

Dante este şi mai explicit:

Drumurile pe care se ajunge aici sunt cu totul altfel decât cele ce duc la infern, căci aici ajungi printre cântece, iar acolo, printre vaiete sfâşietoare.

L

Dacă Dante, aşadar, mai mult şi mai bine decât oricine, face din Purgatoriu locul intermediar de pe lumea cealaltă, el îşi sustrage Purgatoriul de la infernalizarea la care îl supune Biserica în secolul al XIII-lea. Respectând cu mai multă fidelitate logica Purgatoriului, în acest loc intermediar aflat la distanţe inegale de cele două extremităţi, basculând înspre Paradis, Dante prezintă Purgatoriul, ca un loc al speranţei şi al începutului bucuriei, al intrării progresive în lumină.

Faptul se explică prin aceea că, într-un fel oarecare, dincolo de cei mai mulţi dintre scolastici, Dante rămâne credincios, aşa cum fusese, aproape excesiv, Guillaume d'Auvergne, marii tradiţii a teologilor din secolul al XII-lea, care ancoraseră Purgatoriul în Penitenţă.

Tot astfel, în antepurgatoriu, se aude *Miserere,* cânt al umilinţei necesare ispăşirii şi spălării de păcate (V, 22 – 24).

La fel, când să treacă poarta Purgatoriului, se întâlneşte simbolismul desăvârşit şi subtil al celor trei trepte care duc acolo, văzui că-i poartă, şi că stau subt ea trei scări de trei colori deosebite, şi-având portar ce mult încă stătea.

Spre ele-am mers. Şi prima ca de var era din piatră lucie, curată şi lins-aşa că mă reda cum par.

Ca purpura, dar mai întunecată, din piatr-a doua, aspră şi bătrână şi-n lat şi-n lung în multe părţi crăpată.

A treia-apoi, şi-a ambelor stăpână, părea porfir cu-aşa culoare nouă ca sângele ce-acum zvâcni din vină.

Văzând că buna vrere-a mea să suie, 287

Virgil îmi dete-ndemn: „Acum tu **lui** Smerit să-i ceri ca poarta s-o descuie".

(IX, 76 – 108).

„Această scenă", cum bine se explică în comentariul ediţiei bilingve franceze a Centenarului, „este o reprezentare a penitenţei: îngerul îl închipuie pe preot, tăcut, deoarece păcătosul trebuie să i se adreseze lui. Cele trei trepte de culori diferite simbolizează cele trei acte ale sfintei taine: căinţa, spovedania şi îndeplinirea, acte

diferite în ele însele, dar care alcătuiesc, împreună, cele trei sfinte taine, aidoma celor trei trepte ce duc la un prag unic7”.

Prima treaptă simbolizează căinţa *(contritio cordis),* care trebuie să-l facă pe penitent alb ca marmura. A doua reprezintă spovedania *(confesio oris),* care provoacă la penitent culoarea roşu închis a ruşinii. A treia reprezintă penitenţa propriu-zisă *(satisfacţia operis),* care este roşu aprins ca râvna creştină, datorită iubirii ce-l înflăcărează pe penitent în momentul acela.

Chiar de la acest prag al spălării de păcate, mortul penitent, deşi pătrunde în

…lumea asta-n care ni-e stins-orice putinţă de-a greşi

(XXVI, 131 – 132), trebuie, ca om ce se bucură de liberul arbitru, să-şi manifeste voinţa de purificare. Dante îl urmează pe Vergiliu în Purgatoriu „cu bunăvoinţă” *(de buona voglia)*. În mijlocul Purgatoriului. Staţiu le aminteşte lui Vergiliu şi lui Dante că sufletul trebuie să vrea să se purifice.

Dovadă că-i curat ce simpla-i vrere ce, liber-absolut să meargă-aiurea, cuprinde-un duh şi-i dă spre a vrea plăcere

(XXI, 61 – 63).

L

Astfel, Dante a reţinut abstracta lecţie a scolasticilor care se întreabă dacă pedeapsa din Purgatoriu este „voluntară”.

Penitenţă ce conţine şi partea ei de amărăciune *ţacerbitas,* de care vorbesc teologii şi pastorii).

Cazul zgârciţilor şi al risipitorilor de pe cornişa a cincea

Iar pân-atunci fui inimă-mpietrită, de cer departe, şi cumplit de-avară, şi-acum, tu vezi, ce-amar mi-e chinuită.

(XIX, 115 – 117).

În Paradisul terestru, frumoasa Matelda care, cântând şi dansând, îl întâmpină pe Dante însoţit încă de Vergiliu, cântă psalmul XXXII, un psalm al penitenţei:

Beati, quorum tecta sunt peccata!

(XXVII, 40).

În acest proces penitenţial, căinţa este deosebit de importantă şi este bine ca ea să fie exprimată prin lacrimi.

Victimele morţii violente aflate în antepurgatoriu, în pofida faptului că au avut foarte puţin timp înainte de a-şi da sufletul, au putut totuşi nu numai să se căiască, dar chiar să-i ierte pe asasinii şi călăii lor, încât, căindu-ne, am ieşit iertate din viaţa noastră – amici cu Dumnezeu, ce-acum prin dorul de-a-L vedea ne bate

(V, 55 – 57).

În antepurgatoriu, Buonconte da Montefeltro povesteşte cum, în clipa morţii, căinţa l-a dat pe mâinile îngerului lui Dumnezeu, spre marea ciudă a Îngerului Infernului, diavolul, care-a văzut că-i scapă prada din pricina unei mici lacrimi, *per una lacrimetta.*

289

m-a prins un înger, îns-al tău, Inferne, strigă spre cel din cer: „Tu mă despoi! Ai dus, din el ce-avea dintre eterne răpindu-mi-l c-o biat-oftare bună”.

(V, 104 – 107).

Când Dante îl descoperă, pe cornişa zgârciţilor, ruşinat şi căutând să se ascundă, pe papa Adrian al V-lea, i se adresează astfel:

„Tu cel ce-n plâns coci cele făr’ de care nu poţi să te reîntorci la tatăl sfânt”.

(XIX, 91 – 92)

Pe această a cincea cornişă, la marginea prăpastiei, se află mulţimea celor ce, prin lacrimile lor, fac să dispară răul, căci neamul cui cu strop de strop îi cură prin ochi un rău ce-treaga lume-o-rabată

(XX, 7 – 8).

Intrând în Paradisul terestru, Dante va aminti pentru ultima oară că, pentru a te bucura de această fericire, trebuie mai întâi să plăteşti căindu-te, deoarece căinţa face lacrimile să curgă (XXX, 145).

SPERANŢA

Dante stăruie totuşi asupra faptului că, în Purgatoriu,

domneşte speranţa. Sufletele, dotate cu un trup imaterial – este tema, repetată la nesfâşit, umbrelor pe care zadarnic încercăm să le cuprindem8 –, sunt suflete eliberate, mântuite.

290

Speranţa este adesea exprimată prin rugăciune. Tot *Purgatoriul* este presărat cu rugăciuni şi cântece. Dante a ştiut să integreze în poem liturghia pe care scolasticii au ţinut-o, cel mai adesea, separat. Iar imaginea morţilor din Purgatoriu rugându-se va fi tocmai cea pe care artiştii de la sfârşitul Evului Mediu o vor alege pentru a deosebi Purgatoriul de Infern. Aici, niciun fel de speranţă, de ce să ne mai rugăm? Dincolo, dimpotrivă, certitudinea mântuirii trebuie să se materializeze în rugăciune, să fie dovedită şi grăbită de către aceasta. Speranţă simbolizată prin culorile alb şi verde, culorile neprihănirii şi ale nădejdii.

Chiar de la primii paşi făcuţi de călători în Purgatoriu, albul apare.

Şi de-ambele lui părţi se-ntinse-n pripă ştiu eu ce alb?
şi dedesubt acu văzui alt alb încet cum se-nfiripă

(II, 22 – 24).

Vergiliu îl încurajează pe Dante şi-l îndeamnă să caute lumina iar tu-n speranţa ta să fii-ntrămat

(III. 66).

Când pelerinii încep să urce, sunt din nou împinşi de dorinţă, speranţă şi lumină, s-o sui pe jos. ci-aici aveaiză zbori, cu iuţi aripi, zic eu, cu goana plină a marelui meu dor, de-acela dus ce-mi da speranţă şi-mi făcea lumină.

(IV, 27 – 30).

Trec rugându-se sufletele din antepurgatoriu

291

Era şi-acel Pisan…
şi mâini tindea spre cer, în plânsul lui.
Novell…

(VI, 16 – 17).

Îngerii ce veghează acolo au veşminte şi aripi de culoarea speranţei:

şi-apoi doi îngeri din adânca zare văzui venind, cu

spăzi, de foc făcute, dar fără vârf şi tâmpe fiecare. Aveau, ca foile de-acum născute, veşmânt ce-n urmă-le juca-n uşorul susur domol, de verzi aripi bătute.

(VIII, 25 – 30).

Simţind aripi [verzi] cum aeru-l separă, fugi năpârca…

(VIII, 106 – 107).

Iar pe prima cornişă, se petrece marele episod al recitării rugăciunii *Pater* de către cei trufaşi, care nu rostesc decât de formă ultimul verset ce cheamă la eliberarea de râu, deoarece, scăpaţi de păcate, ei nu mai au nevoie de acest verset

Dar, Tată drag, acest din urmă glas nu-i pentru noi, căci de-asta nu ne doare, ci pentru acei ce-n urmă-ne au rămas

PQ, 22 – 24).

Primele suflete pe care Dante le zăreşte în antepurgatoriu sunt „suflete fericite” (II, 74), alese…

Voi cei cu bun sfârşit…

(IU, 73).

le spune Vergiliu adresându-li-se.

292

Pizmaşilor de pe a doua cornişă Dante le spune:

O, gintă tu, sigură să vezi lumina primă…

(XIII, 85 – 86).

Mântuirea sufletelor în Purgatoriu este determinată de dreptatea lui Dumnezeu, care pedepseşte, dar care, totodată, este milostiv şi iertător. Se mai ţine seama şi de voinţa sufletelor de a se mântui. Pe cornişa zgârciţilor, Hugo Capet arată acest lucru aori cântăm încet şi-aori mai tare precum ne-ndeamnă-afectul a vorbi, cu pas mai mic, şi iar cu pas mai mare

POC 118 – 120).

AJUTORUL VENIT DE LA CEI VII

Progresele în spălarea de păcate şi urcarea către cer depind, în primul rând, de ajutorul venit de la cei vii. Dante reia aici, din plin, credinţa în jertfele pentru morţi. Chiar dacă cei mai mulţi morţi din Purgatoriu cer ajutor de la o

rudă sau de la un prieten, alţii fac apel la comuniunea sfinţilor.

Manfredi, aşteptând să intre în Purgatoriu, îi cere poetului ca, atunci când se va întoarce pe pământ, să-i spună ce se întâmplă cu el „bunei sale Constanţa”, fiica lui, care, ştiindu-l excomunicat, l-ar fi putut socoti osândit, căci multă ni-e la voi aici speranţa

(III, 145).

Belacqua aşteaptă cu disperare să intre cât mai curând în Purgatoriu.

Şi-o rugă pân-atunci de nu-mi ajută, ieşind din inimi dragi Celui de sus

(IV, 133 – 134).

Jacopo del Cassero cere ajutorul tuturor locuitorilor din Fano:

de-i mai vedea tu ţara dintre statul lui Carlo şi Romagna, ai aminte, te rog, şi-n Fano fă-mi atât cu sfatul că doar prin rugi ei poarta-mi vor deschide, să-mi pot spăla cumplit ce-l am păcatul

(V, 68 – 72).

Buonconte da Montefeltro se plânge că fusese părăsit de soţia sa Giovanna şi de către ai săi:

Giovana şi-alţii grija nu mi-o poartă, de-aceea-mi port eu ochii-aci-n pământ

(V. 89 – 90).

Dante pare copleşit de plângerile acestor suflete aşteptând la poarta Purgatoriului:

Iar când fui liber de-umbrele cari mie astfel mi se rugau, spre a fi-n putinţă mai iute-n cer prin ruga mea să vie

(VI, 25 – 27).

Nino Visconti, ca şi ceilalţi, îi cere lui Dante s-o împingă pe nepoata lui, Giovanna, să-l ajute:

ajuns dincolo de-ale mării unde, să-i spui să nalte rugi a mea Giovana la Cel ce-oricând curaţilor răspunde

(VIII, 70 – 72).

Trufaşii care au recitat *pater* îi cheamă pe cei vii în ajutor. x deoarece ei înşişi, atât cât le este în putinţă (se

pare că Dante merge pe reciprocitatea meritelor), se roagă pentru cei de pe pământ, iar Dante se alătură chemării lor:

Când pentru noi se roagă-aici-mpreună oricând şi-astfel, dincoace pentru ele cât pot să fac-acei ce-au vrere bună

(XI, 31 – 36).

Există aşadar, în Purgatoriu, suflete uitate; după cum există suflete ajutate. Sieneza Sapia, care s-a căit prea târziu, a fost ajutată de compatriotul ei Pietro Pettignano, un terţiar franciscan:

La ţinea vieţii mă-mpăcai şi eu cu Cel de Sus, dar şi prin pocăinţă eu tot n-aş fi scăzut amarul meu, de n-ar fi fost să-mi fie cu priinţă prin rugă-i Pietru Pieptănarul, care prin mila să-mi scurtă din suferinţă

(XIII, 124 – 129).

Uneori, sufletele din Purgatoriu îi cer lui Dante să intervină nu pe lângă cei vii, ci pe lângă Dumnezeu ca să se roage pentru ele. Aşa se întâmplă cu Marco Lombardo, pe cornişa mânioşilor:

…Când vei fi sus, fă rugi, te rog, şi pentru mine-aoare

(XVI, 50 – 51).

Tot sprijinul lui Dumnezeu este invocat şi de Staţiu pentru sufletele aflate pe a cincea cornişă a **Purgatoriului:**

la Cel etern spre a le sui-n curând

(XXI, 72).

Se înţelege însă de la sine că, cel mai adesea, este cerut sprijinul Fecioarei şi al sfinţilor, aşa cum fac pizmaşii din cea de a doua cornişă a Purgatoriului:

plângeau: „Mario cere pentru noi, voi sfinţi cu toţii, o, Petre, o, Mihaile!”

(XIII, 50 – 51).

TIMPUL PURGATORIULUI

Călătoria lui Dante şi Vergiliu în Purgatoriu durează

patru zile în timp pascal, cel al învierii, al biruinţei asupra morţii, al făgăduielii mântuirii: o zi, ziua de Paşti, în antepurgatoriu, două zile, lunea şi marţea Paştilor, pe muntele Purgatoriului, a patra zi, miercuri, în Paradisul terestru. În toată această călătorie, Dante notează cu grijă mişcarea soarelui şi a aştrilor care-i luminează în urcuşul lor circular, simbolizând mila lui Dumnezeu ce-i însoţeşte şi duce către cer sufletele din Purgatoriu.

Însă întregul Purgatoriu al lui Dante este presărat de notaţii temporale. În Infern, singurele indicaţii despre timp erau cele care jalonau călătoria lui Vergiliu şi Dante. În Paradis, timpul va fi chiar abolit în scurta trecere a lui Dante. Purgatoriul este, dimpotrivă, o împărăţie în timp9. Dante aminteşte situaţia timpului din Purgatoriu în ansamblul timpului istoriei, şederea maximă în Purgatoriu fiind durata dintre moarte şi Judecata de Apoi. Poetul se adresează cititorului:

…de-auzi ce plată drept vai greşelii Dumnezeu ne cere! Tu nu căta spre al caznei chip; ci cată urmarea ei, căci orice-ar fi să fie, nu poate-ntrece marea judecată

(X, 107 – 111).

296

În această temporalitate simfonică, timpul este făcut din împletirea timpului călătoriei lui Dante cu timpul petrecut de sufletele din Purgatoriu printre care trece el, acest timp este alcătuit în primul rând din amestecarea diferitelor timpuri ale acestor suflete chinuite între pământ şi cer, între viaţa terestră şi veşnicie. Timp accelerat şi timp întârziat, timp într-un du-te-vino al memoriei de la cei vii la neliniştea morţilor, timp agăţat încă de istorie şi tras către escatologic în Purgatoriu, chiar şi durata este măsurată cu purificarea sufletelor. Minunile marchează această articulare a timpului oamenilor pe eternitatea divină. Ele subliniază singurele evenimente ce se pot produce în

Purgatoriu.

Pe când Vergiliu şi Dante se aflau pe cornişa a cincea, cea a zgârciţilor, deodată muntele se cutremură:

zorind pe cât avem puteri din fire, să facem spor cărării, când deodată simţii un tremur, ca de-o prăbuşire, trecând prin deal, şi-atunci m-a prins la fel un ger cum simte dusul la perire

(XX, 125 – 129).

Cu toate acestea, straniu lucru, iată că se înalţă cântece de bucurie:

şi-atare chiu tutinde-a prins să sune încât m-a strâns Virgil, lipit să-i stau: „Cât timp eu te conduc sunt toate bune" „Mărire întru cei de sus", cântau cu toţi…

(XX, 133 – 137).

Staţiu, în cântul următor, le va explica celor doi pelerini semnificaţia acestui cutremur de pământ:

297

Se zbate-ăst deal, când simte-se ore-unde curat vreun duh să zboare-n sus spre sfere, sau tinde-a vrea, iar chiotu-i răspunde

(XXI, 58 – 60).

Acest şoc al evenimentelor în Purgatoriu este aşadar înălţarea sufletelor devenite vrednice să urce la cer şi în stare să-şi ia zborul. Cutremurul şi strigătul este zguduirea produsă de trecerea unui suflet din timp în veşnicie.

Purgatoriul dantesc este, de bună seamă, pe lângă toate acestea, timpul suferinţei şi al încercării. Sufletele din Purgatoriu sunt, în orice caz, lipsite de adevărata bucurie, cea a vederii lui Dumnezeu, cum spune cu tristeţe papa Adrian al V-lea.

Cum ochiul nostru n-a privit în sus, ci tot în ţărnă spre lumeşti destine, aci dreptatea-n târnă ni l-a pus

(XIX, 118 – 120).

CĂTRE LUMINĂ

Purgatoriul este însă în întregime aspirat în sus. Beatrice nu va veni să-l înlocuiască pe Vergiliu pentru a-l călăuzi pe Dante în Paradisul terestru decât în cântul treizeci şi unu, dar, chiar din antepurgatoriu, Vergiliu îl anunţă pe Dante:

Eu nu ştiu de-nţelegi, zic de Beatrice. Pe culmea ăstui munte-acolo sus vedea-o-vei senină şi ferice

(VI, 46 – 48).

Scolasticii se întrebau dacă, în Purgatoriu, sufletele sunt date în seama îngerilor sau în cea a demonilor.

298

Dante răspunde fără să şovăie că îngerii cei buni fac aceasta, îngerii din cer, îngerii lui Dumnezeu. Este, mai întâi, cel de la intrare, care-ţi face pe frunte cei şapte P ale celor şapte păcate capitale, dar, pe fiecare cornişă, este cel care introduce aici sufletele şi pe pelerini, şi care, la ieşire, şterge P-ul ce corespunde cercului depăşit.

În ciuda unor momente de întuneric, de fum, de noapte – sunt însă nopţi sub stele –, muntele Purgatoriului este treptat învăluit de lumină. Urcuşul este un drum către lumină. Între tenebrele din Infern şi strălucirea din Paradis, Purgatoriul este un loc scăldat de un clarobscur ce se luminează întruna10.

Chiar de la început, pe nisipul insulei, la malul mării, soarele răsare, colorând peisajul şi chipul lui Dante spre dânsu-ntinsei faţa mea cea plânsă, şi-atunci îmi apăru culoarea vie ce-n Iad îmi fuse-atâta vreme strânsă

0, 127 – 129).

Această lumină vine şi de la îngeri, căci ei aduc în Purgatoriu lumina cerească pe care o poartă pe faţă:

Eu clar văzut-am blondele lor plete, ci-n ochi mi-aduse faţa lor orbie

(VIII, 34 – 35).

Când să intre pe a doua cornişă, Vergiliu se uită la soare:

„Lumină sfântă-n care-acu-ncrezut încep eu noul drum (…) condu-ne cum cere drumul nou ce-am început

(XIII, 16 – 18).

Urcând de pe a doua cornişă pe a treia, Dante este chiar uluit:

299

când eu simţii mai mult decât aiurea pe-obraz lumina mult – a nu ştiu cui, şi lucrul nou de-aici-mi stârni uimirea

(XV, 10 – 12).

Iar Vergiliu îl explică:

De-uimire (…) să nu-ţi mai pară că servii-angelici tot te mai orbesc – e sol trimis spre a ne pofti pe scară

(XV, 28 – 30).

În sfârşit, Paradisul terestru începe să fie scăldat de lumina cerească:

goneau tutindeni noaptea cea fugară

(XXVII, 112).

Are loc ultima purificare. Dintr-o fântână curg două râuri, unul, Lete, alungă amintirea păcatului, celălalt, Eunoe (o invenţie a lui Dante), îi aduce aminte tot binele pe care l-a făcut (XXVIII, 127 – 132). Ultimul cuvânt al lui Dante despre procesul de penitenţă şi de purificare, unde memoria joacă un rol atât de mare. Este metamorfoza definitivă a memoriei, şi ea spălată de păcat. Răul este uitat, nu mai există decât memoria despre ceea ce este nemuritor în om, binele. Memoria a atins şi ea pragul escatologic.

Iată-l aşadar pe Dante ajuns la lumina cea adevărată:

A veşnicei lumini, o tu splendoare! *(O isplendor di vina luce ettema)*

(XXXI, 139).

Poetul, care a încheiat călătoria în Purgatoriu, bea apă

din Eunoe şi, aidoma sufletului spălat de păcate, ajunge la cel din urmă vers din *Purgatorio* curat şi gata să mă urc la stele *(puro e disposo a salire aţie stelle).*

NOTE

1. Am folosit ediţia bilingvă publicată cu prilejul celui de al şaptelea centenar al naşterii lui Dante, în 1965, de Libraires associes, Paris 1965, unde textul italian este stabilit după ultima ediţie publicată de Società Dantesca Italiana, traducerea făcută de L. Espinasse-Mongenet, revăzută de Louise Cohen şi Claude Ambroise şi o prezentare de Paul Renucci. Am folosit de asemenea traducerea şi comentariile originale, bogate şi dense, ale lui André Pezard, în Bibliothèque de la Pleiade, apărute tot în 1965. Un tablou comod al structurii *Purgatoriului* se află

în *Edizione del Centenario* de *Tutte le Opere di Dante,* a cura di Fredi Chiapelli, Milano, U. Marsia, 1965. Micul articol „Purgatorio" din *Dante Dictionary* este util pentru caracterizarea Purgatoriului dantesc atât din punct de vedere topografic cât şi ideologic. Date interesante despre localizarea şi descrierea Purgatoriului pot fi găsite în studiul, vechi, scris de Edoardo COLI, *ÎI paradiso terrestre dantesco,* Firenze, 1897. Dintre comentarii, cel al lui G.A. Scartazzini este reluat şi revăzui de Giussepe Vandelli în ediţia critică publicată de Società Dantesca Italiana, ed. a 2-a, Milano, 1960. André Pezard îl semnalează pe cel al lui G. TROCCOLI,*II Purgatorio dantesco.* Am mai folosit şi comentariul lui Charles S. SINGLETON. *Dante Alighieri, The Divine Comedy, Purgatorio, 2: Commentary,* Princeton, 1973, precum şi notele ediţiei lui Natalino Sapegno, Firenze, 1956. Pentru un aspect important în optica mea, cel teologic, poate fi citit studiul, clasic, al părintelui MANDONNET, *Dante, le theologien,* Paris, 1935, a cărui pereche este *Dante et la philosophie,* de Étienne GILSON. Paris, 1939.

Despre precursorii lui Dante, în reprezentările şi descrierile lumii celeilalte, în afară de H.R. PATcH. *The other world according to descriptions in medieval literature,* 1950. A. D'ANCONA. *I precursori di Dante,* Firenze, 1874: M. DODS, *Forerunners of Dante,* Edinburgh, 1903; DIELS.

301

„Himmels – und Hollenfahrten von Homer bis Dante" în *Neues Jahrbuch,* XLIX. 1922. p. 239 şi urm.; A RUEGG. *Die Jenseiisvorstellungen vor Dante,* Einsiedem/Köln, 1945 şi, în primul rând, Giosue MUSCA, „Dante e Beda" în Ştiidi *Storici in onore di Ottorino Bertolini* II, 1972, pp. 497 – 524. Prieteniei cu Girolamo Amaldi îi datorez posibilitatea de a fi consultat, în condiţii excelente, cele mai vechi comentarii la *Divina Commedia,* publicate de G. Biagi, G.L. Passerini, E. Rostagno, *La Divina Commedia nellafigiirazione artistica e nel secolare commento,* Torino, 1931. Cele mai vechi comentarii (cele din secolul al XIV-

lea, singurele pe care le-am folosit eu) sunt cu precădere filologice.

2. „Onde şi *legge/De Senectute,* de Cicero/di *Catone che non a se mă à la patria e a tutto Io mondo nato esser credea" (Convivio,* IV, XXVII, 3).

3. I, 108; II, 60, 122; III, 46; IV, 38, 39; VI. 48; VII, 4, 65; VIII. 57; X, 18; XII, 24, 73; XTV. 1; XV, 8; XIX, 117; XX. 114, 128; XXI, 35, 71; XXII, 123; XXV, 105; XXVII, 74; XXVIII, 101; XXX, 74 şi în *Paradisul XV,* 93; XVII, 113, 137.

4. Cf. *Dante Dictionary,* p. 534.

5. Ed *elli a me: „L'amor del bene scemo del suo dever quiritta şi risora.*

qui şi ribatte îi mai tardato remo". Versuri foarte frumoase, greu de tradus...

6. Cf. L.K. LITTLE, „Pride goes before Avarice. Social Change and the Vices în Latin Christeridoiri în *American Historical Review,* LXXXVI, 1971.

7. Este vorba de ediţia cu traducerea lui L. Espinasse-Mongenet indicată la nota 1, *supra,* p. 301. Citatul se găseşte la pagina 604.

8. oi *ombre vane. Juor che nell'aspetto! Tre' volte dietro a lei le mani avvinsi, toate mi tomai con esse alpetto* (II, 79 – 81)

9. A se vedea un sugestiv studiu al lui Luigi BLASUCCI, „La dimensiune del tempo nel *Pwgatorio" în Approdo Letterario,* 1967, pp. 40 – 57. Despre traducerea în termeni psihologici a acestor date teologice, observaţii foarte fine, ale lui A. MOMIGLIANO, în comentariul său la *Purgatorio.* Firenze, 1946. mai ales despre *„nostalgia insieme terrena e celeste, che unisce în una medisima malinconia le anime che aspirano alia patria celeste e a pellegrino che ha în cuore la lontana patria terrena*

10. A se vedea M. MARŢI, „Simbologie luministiche nel *Purgatorio"* în *Realismo dantesco e altri studi* Milano-Napoli, 1961.

Istoria Purgatoriului în societatea creştină nu se

termină la începutul secolului al XIV-lea. Înscrierea sa profundă în devoţiunea creştină, apoi catolică, momentele lui cele mai fierbinţi, cele mai „glorioase”, datează din secolele XV-XIX. Formelor tradiţionale de publicitate: predica, scrisul, unde cartea va lua locul manuscrisului, li se adaugă imaginea1. Fresca, miniatura, gravura şi ansamblurile artistice din capele şi de pe altarele specializate dau, în sfârşit, posibilitate imaginarului legat de Purgatoriu să se manifeste. Fără să aibă puterile delirului literar care tulbură unele reprezentări ale lumii celeilalte, arhitectura, sculptura şi pictura asigură Purgatoriului seducţia viziunii directe, desăvârşesc triumful localizării, al materialităţii, al conţinutului său2.

Nu mai puţin importante sunt cercetările privitoare la credinţe şi la practici. Purgatoriul îşi făcuse o apariţie limitată în testamente. Începând cu secolul al XIV-lea, mai devreme sau mai târziu, mai intens sau mai puţin intens, după regiuni, avem de a face cu o pătrundere asemănătoare uneori cu invazia3. Câteodată, unele instituţii vin să ţină locul testamentelor, sau să le întărească în apelul la generozitatea credincioşilor. În regiunile meridionale ale Franţei, de pildă, unde mai subzistă unele reticenţe, dacă nu rezistenţe, faţă de

judecata particulară şi de cel de al treilea loc, se răspândeşte practica „vasului sufletelor din Purgatoriu”, care circulă în biserică în timpul slujbei pentru a strânge „bani de la credincioşi”, bani ce vor fi vărsaţi apoi într-un fond special, „opera Purgatoriului”, studiată foarte bine de Michelle Bastard-Foumie, Este mărunţişul comunităţii sfinţilor. Aceste reprezentări figurate, aceste practici dau la iveală transformări, o lărgire a credinţelor legate de Purgatoriu. Devoţiunea, exprimată prin altare şi ex-voto, faţă de sufletele din Purgatoriu arată că, pe viitor, nu numai că aceste suflete dobândesc merite, dar şi că ele pot trece asupra celor vii, că le pot întoarce, le pot restitui ajutorul. Iată aşadar că reversibilitatea meritelor este asigurată, fapt de care lumea se îndoia în secolele XII-XIII,

când această reversibilitate era, cel mai adesea, negată. Sistemul solidarităţii între vii şi morţi prin Purgatoriu a devenit un lanţ circular fără sfârşit, un curent de reciprocitate perfectă. Însă cercul s-a închis. Pe de altă parte, instituirea unui „vas al sufletelor din Purgatoriu" dovedeşte că jertfele, în afara pomenirii de la 2 noiembrie, se aplică tuturor morţilor despre care se crede că se află în Purgatoriu, chiar şi atunci când credinciosul se gândeşte că ofranda lui va sluji în primul rând la scurtarea suferinţelor morţilor „săi". Comuniunea sfinţilor se manifestă din plin, ea se simte pretutindeni.

În secolul al XIII-lea, Purgatoriului nu produsese decât nişte forme limitate de spiritualitate – dacă lăsăm de o parte marele poem dantesc. Sfânta Lutgarda era o auxiliară înflăcărată a sufletelor din purgatoriu, dar nu s-ar părea că a legat în mod explicit această devoţiune de curentul mai adânc de spiritualitate al căruia unul dintre pionieri a fost chiar ea, mai ales cel legat de Inima lui Christos. Provenită din mediul beghinelor, această devoţiune care se dezvoltă cu Hadewijeh şi Mechtilde de Magdeburg, apoi cu călugăriţele benedictine Mechtilde şi Gertrude de Hackebom, la sfârşitul secolului al XIII-lea, inspiră îndeosebi comunitatea călugăriţelor de la Helfta.

304

În Saxonia. Cu Gertrude cea Mare, moartă în 1301 sau 1302. Purgatoriul intră în sfera misticii celei mai elevate şi va atinge culmile (sau profunzimile) misticismului în special cu sfânta Caterina din Genova (1447 – 1510), autoarea unui *Tratat despre Purgatoriu.*

În domeniul dogmatic şi teologic, tot între mijlocul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVII-lea, Purgatoriul este definitiv întronat în doctrina Bisericii catolice, împotriva grecilor, la conciliul de la Florenţa (1439), împotriva protestanţilor, la conciliul de la Trento (1562). Trento, afacere de teologi şi de cârmuitori, în mai mare măsură decât de pastori, deşi introduce irevocabil Purgatoriul în dogmă, ţine la distanţă, cum o făcea şi în secolul al XIII, imaginarul celui de al treilea loc. Ocupă

prea puţin loc şi în cele două mari sinteze în care Purgatoriul se fixează în teologia catehezei post-tridentine, cea a iezuiţilor Bellarmin şi Suárez.

Însă Purgatoriul trăieşte încă şi mai intens în marile stiluri catolice din secolul al XV-lea până în secolul al XIX-lea. Există un Purgatoriu manifest în goticul *jlamboyant* şi în *devotio moderna,* un Purgatoriu al contra-Reformei, bineînţeles, dar poate că, mai ales, un Purgatoriu clasic, un Purgatoriu baroc, şi, în sfârşit, un Purgatoriu romantic şi un Purgatoriu sulpician. Marii istorici ai atitudinilor în faţa morţii, Philippe Aries, Pierre Chaunu, François Lebrun, Alberto Teneti şi Michel Vovelle au rezervat, în cărţile lor, un loc Purgatoriului, însă locul acesta nu este întotdeauna atât de clar cum s-ar fi dorit să fie4. Este adevărat că Purgatoriul, acest mare prost-cunoscut al istoriei, este o bucată din lumea cealaltă, chiar dacă este vorba de o cealaltă lume perisabilă, şi nu, în aparenţă cel puţin, o componentă esenţială a gândirii despre moarte, orizontul principal al cercetării lor. Cu toate acestea, chiar din secolul al XIII-lea, aşa cum am arătat, Purgatoriul a modificat atitudinea creştinilor faţă de ultimele momente ale vieţii. Purgatoriul a dramatizat această ultimă fază a existenţei terestre, încărcând-o cu o intensitate amestecată cu

teamă şi speranţă. Esenţialul, alegerea Infernului sau a Paradisului, de vreme ce Purgatoriul era anticamera sigură a Paradisului, se putea hotărî în ultimul minut. Ultimele clipe erau cele ale ultimei şanse. După părerea mea, raporturile dintre Purgatoriu şi moarte, între secolele XTV-XX, nu au fost încă lămurite.

În momentul când închei această carte, unde am încercat să arăt şi să explic formarea sistemului lumii celeilalte creştine, între secolele IV-XIV, sistem ideologic şi imaginar, o nelinişte mă cuprinde. Scopul meu a fost să sugerez că, în acest sistem, locul cel mai de seamă a fost elementul intermediar, efemer, fragil şi totuşi esenţial, Purgatoriul, care s-a introdus între Paradis şi Infern.

Să fie oare acesta adevărul sistemului?

Nu ne-am putea oare întreba dacă nu cumva elementul motor a fost acel Paradis care a trezit atât de puţin interesul istoricilor şi care, dacă mă uit în dosarul meu, nu mi se pare totuşi atât de fad şi de monoton cum s-a spus. Câmpia aceea, străbătută de fluvii puternice, transfigurată de lumină, fremătând de cântece de o armonie desăvârşită, scăldată în parfumuri delicate, plină de inefabila prezenţa divină ce se revelă în chintesenţa şi creşterea nesfârşită a empireului, este o lume ce trebuie descoperită5. Dincolo de Purgatoriu, speranţă şi certitudine de mântuire, dorinţă de justiţie mai nuanţată şi mai precisă, de pregătire mai atentă pentru puritatea deplină cerută în ultima etapă a „întoarcerii", ceea ce animă sistemul nu este oare figăduiala lui Christos, răstignit pe cruce, făcută tâlharului cel bun: „Adevărat îţi spun că astăzi vei fi cu mine în Rai" *[Luca* XXIII, 43)?

Purgatoriul ar fi deplasat către Paradis, în ciuda reprezentărilor medievale, încât motorul credinţei creştine catolice în lumea cealaltă ar fi această dorinţă a cerului care ar atrage către el sufletele din Purgatoriu, într-un şir neîntrerupt de întoarceri la Dumnezeu.

I

306

subliniate de bubuiturile tunetului din *Divina Commedie.*

În această perspectivă, nu aş fi desprins destul de bine, având în vedere tăcerea aproape totală a textelor, problema vederii lui Dumnezeu, a cărei lipsă constituie, mai curând decât gradul zero al Purgatoriului, ultima fază înaintea veşniciei. Nu în „supradurată", cum spune Pierre Chaunu, sau în „suplimentul de biografie", cum spune Philippe Aries, ar trebui căutată, *după* viaţa terestră, cheia spaţio-temporală a Purgatoriului, ci în vidul necesar, *înainte* de vederea lui Dumnezeu, *înaintea* veşniciei. Să fi avut oare dreptate papa Ioan al XXII-lea? Să fie oare Purgatoriul mai mult o preetemitate, decât o postexistenţă?

Însă neliniştea mea are o altă cauză. În decursul acestei istorii, grija cea mai de seamă a Bisericii nu va fi fost oare să cruţe infernul cel veşnic? Focul purgator temporar nu are cumva menirea să arate importanţa focului ce nu se stinge niciodată? Cea de-a doua împărăţie nu a fost cumva cetatea de apărare a împărăţiei infernale? Oare Purgatoriul nu a fost preţul plătit de Biserică ca să-şi păstreze arma absolută, osânda? S-ar oferi o explicaţie dinspre Infern, unei perioade a catolicismului, cea care corespunde creştinismului fricii al lui Jean Delumeau.

Poate că s-ar înţelege mai bine atitudinea, de astăzi, a majorităţii catolicilor şi a Bisericii faţă de Purgatoriu.

Atitudine ce vizează, în întregime, sistemul lumii celeilalte şi, în special, Purgatoriul. Pentru Biserică, este vorba, încă o dată în istoria ei, să realizeze un *aggiornamento,* pe care fiecare îl poate considera, potrivit propriei credinţe, ca o apropiere, lentă dar perseverentă, de realizarea unui creştinism „ideal”, întoarcere la surse şi totodată împlinire, sau ca o reducere la o simplă recuperare, de către o instituţie întârziată, a mersului haotic al istoriei. Oricum, imaginarul lumii celeilalte contribuie, încă o dată, la o atitudine care, sub semnul epurării, respinge formele „primitive” ale credinţelor.

307

Spre binele celor ce cunosc trecutul, al celor ce-l respectă pe celălalt, preocupaţi de echilibru, spun ei, cum este, de pildă, părintele Y.M. Congar: „Şi de data aceasta, va fi nevoie să purificăm reprezentările noastre şi să scăpăm, dacă nu de imagini, deoarece nu putem gândi fără ele, iar unele sunt bune, şi chiar frumoase, cel puţin de o anumită imaginaţie6”. Cine nu ar sprijini dorinţa de a îndepărta reprezentarea chinurilor, cu adevărat infernale, sau pretins purgatoare, a căror reproducere în vinele practici terestre, care, din nefericire, sunt departe de a fi dispărut, este atât de vădită? Din programul schiţat de marele teolog dominican, trebuie să reţinem voinţa de a uni două tendinţe pe care istoria le-a opus prea adesea: să se adapteze credinţele la evoluţia societăţilor şi a

mentalităţilor fără a lipsi omul de o parte esenţială a memoriei şi a fiinţei sale: imaginarul. Raţiunea se hrăneşte cu imagini. Istoria profundă o dovedeşte.

Mă tem, într-adevăr, ca, în dorinţa aceasta de a purifica, Purgatoriul să nu fie în pagubă, deoarece, şi cred că am arătat acest lucru, naşterea, dezvoltarea, răspândirea lui sunt atât de legate de imaginar, încât părintele Congar trebuie să regăsească accente aproape origeniste ca să-l salveze în concepţiile actuale ale ierarhiei catolice.

Printre credincioşi, scăderea interesului pentru Purgatoriu se explică altfel şi poate că are chiar motive opuse. Pentru cler, Purgatoriul se dezinfernalizează şi se dematerializează. Pentru credincioşi şi pentru cei sensibili la evoluţia credinţelor religioase, creşte nepăsarea faţă de timpul intermediar de pe lumea cealaltă. În vremea noastră, mai ales în aşa-zisele societăţi civilizate, întrebările, speranţele şi neliniştile sunt din nou concentrate la cei doi poli. Mai întâi, pe lumea aceasta şi, dacă facem abstracţie de numărul infim al adevăraţilor „nepăsători", privirea se îndreaptă spre orizontul morţii, unde vechile modele sunt tot mai uzate. Cum se moare? Pentru catolici, pentru cei de orice credinţă şi pentru cei care trebuie, pur şi simplu, să se

gândească cum vor muri, alegerea pare să se reducă din nou la paradis sau la infern, proiectare a visurilor de pe lumea aceasta şi a unei frici care a găsit o nouă realitate imaginară. Astăzi, apocalipsa nucleară: o apocalipsă a cărei cumplită experienţă a fost făcută pe lumea aceasta7.

Şi totuşi, trag nădejdea că va exista întotdeauna un loc, în visurile omului, pentru nuanţă, justiţie/justeţe, măsură – în toate sensurile cuvântului, raţiune (o, raţional Purgatoriu!) şi speranţă. Doresc să nu se poată spune, curând, că, într-adevăr, timpul Purgatoriului a trecut.

NOTE

1. A se vedea Appendice III.

2. Despre diferitele forme de „succes” al Purgatoriului, a se vedea Michelle BASTARD-FOURNIE, „Le Purgatoire dans la region toulousaine au XTV* et au debut du XV*5 siècle” în *Annedes du Midi* 1980, pp. 5 – 7. În ceea ce priveşte iconografia purgatoriului, câmp vast. deocamdată aproape neexplorat, trebuie menţionat studiul de pionierat realizat de Gaby şi Michel VOVELLE. *Visions de la mort et de l au-delă en Provence d'après les autels des ames du purgatoire* (XV6 – *XX? siècles),* Paris, 1970. Nu am consultat teza de „de cycle”, dactilografiată, inedită după câte ştiu eu, a D-nei A.-M. VAURILLON CERVONI, *Uiconographie du Purgatoire au Moyen âge dans le Sud-Ouest, le centre de la France et en Espagne,* Toulouse, 1978, care se pare că se referă la sfârşitul Evului Mediu şi la secolul al XVI-lea.

3. Trimit la observaţiile lui Ba-ard-Fournie, mai ales cele referitoare la lucrările atât de bine făcute de Jacques Chiffoleau despre Avignon şi Comtat Venaissin, în special p. 17. n. 65. Şi, mai general, p. 7.

4. Ph. ARIES, *L'Homme devant la mort,* Paris, 1977. P. CHAUNU, *La Mort a Paris – XVF, XVU? XVIIF siècles.* Paris, 1978. F. LEBRUN, *Les Hommes et la mort en Anjou,* Paris. 1971. M. VOVELLE. *Pieţe baroque et dechristianisation en Provence.* Paris. 1973, ID... *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort awc XVIIE et XVIIIe siècles.* Paris, 1974, ID... „Les attitudes devant la mort: problèmes de méthodes.

309

approches et lectures differentes” în *Annales E.S.C.,* 1976. Într-o carte pe care am primit-o când scriam această concluzie, Pierre Chaunu a caracterizat Purgatoriul în secolul al XVI-lea într-un mod remarcabil, care se apropie de rezultatele anchetei mele, *Église, cultwe et société. Essais sur Reforme et contre-Reforme 1517 – 1620,* Paris, 1981, cu deosebire pp. 378 – 380, care se referă la conciliul de la Trento. Reia aici o afirmaţie dintr-o altă carte a sa, apărută în 1978 (p. 131), rezultată parţial dintr-o schiţă dată de mine în 1975: J. LE GOFF, „La naissance

du Purgatoire (XIIe – XIIIe siècles)" în *La Mort au Moyen âge* (colloque de Strasbourg, 1975, preface de P. CHAUNU, Paris, 1977, p. 710). „Explozia Purgatoriului, scrie el (p. 64), explozia şi substantivizarea pedepsei purgatoare pot fi datate cu o extremă precizie. Ea s-a produs între 1170 şi 1180, atât cât ne permit să judecăm seriile noastre eterogene. Explodează ca o bombă atomică după instalarea unei mase critice de transformare". S-a văzut că eu sunt mai nuanţat.

5. A se vedea R.R. GRIMM, *Paradisus Costestts, Paradisus Terrestris, Zur Auslegungsgeschichte des Paradises im Abendland bis um 1200,* München, 1977.

6. Y. CONGAR, Vaste *monde, mă paroisse. Verité et dimensions du salut* Paris, 1966, chap. VII, „Que savons-nous du Purgatoire?", p. 76. A se vedea de asemenea Y. CONGAR, „Le Purgatoire" în *Le mystère de la mortetsacelebration,* Lexorandi, 12, Paris, 1956, pp. 279 – 336.

7. Amintesc sensul etimologic al apocalipsei: dezvăluire, revelaţie.

Appendice I

— A x
BIBLIOGRAFIA PURGATORIULUI

Bibliografia actuală a Purgatoriului este foarte bogată. Multe din lucrările consacrate istoriei Purgatoriului sunt prost documentate şi sunt animate de spirit polemic, la catolici şi la protestanţi, sau apologetic, la catolici. Avem adesea impresia că viziunea erudiţiei catolice despre Purgatoriu nu s-a prea înnoit de la Bellarmin şi Suárez până în prima jumătate a secolului XX. Articolul „Purgatoire", foarte mare, scris de A. MICHEL în *Dictionnaire de Théologie catholique* de E. VACANT, E. MANGENOT şi E. AMANN, t. 13, 1936, col. 1163 – 1326,

foarte bogat, rămâne fundamental. Este scris în spirit tradiţional şi aniiprotestant. Cea mai bună sinteză, rapidă, mi s-a părut cea a lui A. PIOLANTI, „Îl dogma del purgatorio" în *Euntes docets,* 6, 1953, pp. 287 – 311. Articolul „Fegfeuer" din *Lexicon Jur Theolog – e und Kirche,* IV, 1960, col. 49 – 55, este rapid. Lucrarea protestantului E. FLEISCHHAK, *Fegfeuer. Die christlichen Verstellungen vom Geschick der Versterbenen geschichtlich dargestellt,* 1969, scris pentru informarea coreligionarilor asupra poziţiei catolice, este simpatic, dar de mâna a doua, insuficient documentat, şi cu unele erori.

Lucrarea cea mai sugestivă este cea a etnologului şi istoricului Marcus LAND AU, Hoţie *und Fegfeuer în Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre,* Heidelberg.

311

1909. Este regretabil că documentarea lui este învechita şi incompletă şi, în special, că suferă de dispreţul etnologului faţă de cronologie.

Pentru exegeza medievală a unui text esenţial pentru dezvoltarea Purgatoriului, a se vedea J. GNILKA, *Ist I Kor. 3, 10 ein Schriftzeugnis Jur das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung,* Düsseldorf, 1955.

Istoria antică a Purgatoriului a fost reînnoită de excelentele lucrări ale lui Joseph NTEDIKA, *Evolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin.* Études augustiniennes, Paris, 1966, şi *Evocation de l au-delă dans la prière pow les morts. Études de patristique et de litwgie latines,* Louvain, Paris, 1971.

În J. GOUBERT şi L. CRISTIANI, *Les plus beaux textes sur l au-delă,* se găseşte o antologie de texte de valoare şi nivel inegal, însă sunt şi câteva texte semnificative despre Purgatoriu.

Appendice II „PURGATORIUM". ISTORIA UNUI CUVÂNT

Faptul esenţial este apariţia, în a dovia jumătate a secolului al XII-lea, alături de adjectivul *purgatorius, a, um,* a substantivului *purgatorium*. În mod surprinzător, acest eveniment lingvistic, care mi se pare a fi un semn al unei evoluţii capitale a credinţelor privitoare la lumea cealaltă, n-a fost examinat de istoricii Purgatoriului, sau nu le-a reţinut decât prea puţin atenţia. Chiar şi Joseph Ntedika se înşală atunci când atribuie lui Hildebert din Lavardin sau Hildebert din Mans (fi 133) privilegiul de a fi fost primul care a folosit cuvântul *purgatorium (Evolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin,* p. 11, n. 17). Aceeaşi greşeală se află în articolul „Fegfeuer" din *Lexicon Jur Theolngie und Kirche,* vol. IV, col. 51. A. PIOLANTI se mulţumeşte să spună: „În veacul acela (al XII-lea), apar primele schiţe ale tratatului *De purgatorio* (de acum înainte, adjectivul este transformat în substantiv)" („Îl dogma del Purgatorio" în *Euntes Docete,* 6, 1953, p. 300), E. FLEISCHHAK pretinde, fără să dea referinţe bibliografice (şi nu avea cum să le dea!) că „termenul *purgatorium* a fost folosit încă de pe vremea lui Carol cel Mare" *(Fegfeuer...* 1969, p. 64).

Pentru a putea susţine, aşa cum o fac eu, că termenul apare, foarte probabil, între 1170 şi 1180, trebuie corectate câteva false atribuiri de texte, sau amendată

ediţia unor texte anterioare anului 1170 (termenul era folosit mai ales în expresiile *ignis purgatorius, poena*

(e) purgatoria (e), loca pwgatoria, forma *în* [locis] *purgatoriis),* unde *purgatorium* ca substantiv nu apare decât fiindcă ediţia a fost făcută pe baza unor manuscrise posterioare anului 1170, când copistul a trebuit firește să înlocuiască, de exemplu, *ignem purgatorium* cu *purgatorium* singur, ţinând seama de uzajul obişnuit al substantivului în vremea sa.

Petrus Damiani (mort în 1072), în predica sa LIX, pentru sărbătoarea sfântului Nicolae, fără să folosească termenul *purgatorium,* ar fi pus locul purgator printre cele *cinci regiuni* unde omul poate fi primit: 1) *regia dissimilitudinis* (lumea aceasta), 2) *paradisus claustralis* (paradisul de pe lumea aceasta, adică mănăstirea), 3) *regio expiationis,* locul ispăşirii – purgatoriul, 4) *regio gehennalis,* infernul, 5) *paradisus supercoelestis,* paradisul celest.

Pentru a distinge regiunea ispăşirii, el foloseşte expresia *loca purgatoria (PI,* 144, col. 838). S-a recunoscut însă că textul acesta nu este al lui Petrus Damiani, ci al acelui falsificator vestit, Nicolas de Clairvaux (f după 1176), care a fost secretarul sfântului Bernard. De pildă, F. DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk* (Anselmiana XXXTV), Roma, 1954, Appendice 3, pp. 234 – 235, dă în lista celor 19 predici, care, după cât se pare, nu trebuie atribuite lui Petrus Damiani, predica 59 şi adaugă că „s-ar putea" ca predicile să fie ale lui, *„einem gerissenen Fälscher".* Cf. J. RYAN, „Saint Peter Damiani and sermons of Nicholas of Clairvaux: a clarification" în *Medieval Studies,* 9, 1947, 151 – 16. De altminteri, *Patrologia latina* de Migne a publicat de două ori aceeaşi predică (59), prima dată cu numele lui Petrus Damiani *[PL, 144,* col. 835 – 839), şi a doua oară cu cel al lui Nicolas de Clairvaux (PL, 148, col. 1055 – 1060). Nicolas de Clairvaux este, probabil, şi autorul predicii 42, *„De quinque negoţiationibus et qutnque regionibus",* atribuită

sfântului Bernard, foarte apropiată de cea a lui Petrus Damiani, dar în care sistemul celor trei locuri (în

cadrul celor cinci) şi cuvântul purgatoriu *(purgatorium)* apar cu o limpezime ce mi se pare imposibilă înainte de 1153, data morţii sfântului Bernard: *Tria sunt loca, quae mortuarum animae pro diversis meritis sortiuntuer: infernus, purgatoriu, caelum* (Saint BERNARD, *Opera Omnia,* ed. J. Leclercq – H.M. Rochais, 6, 1, p. 259). Dom Jean Leclerq et H.M. Rochais au avut bunăvoinţa să-mi reafirme, în scris şi prin viu grai, ceea ce au scris ei prin diferite articole – J. LECLERQ, „Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux" în *Revue benedictine,* 1956; H.M. ROCHAIS, „Enquête sur les sermons divers et les sentences de saint Bernard" în *Analecta SOC,* 1962 – şi anume că nimic nu permitea să se decidă că predica 42 nu este a sfântului Bernard, deşi nici atribuirea cu certitudine a paternităţii nu are vreo justificare: „Am socotiţi că *De diversis 42* este a sfântului Bernard… ceea ce nu înseamnă că judecata nu poate fi reformulată. Sunt de părere că este vorba despre un text care există în mai multe versiuni, datorate nu sfântului Bernard, ci lui Nicolas de Clairvaux şi altora, ceea ce ar explica introducerea unor elemente mai tardive" (J. Leclerq, scrisoare din 5 octombrie 1979). Doamna Monique-Cecile Garând, care a avut bunăvoinţa de a consulta pentru mine manuscrisul latin 2571 de la Biblioteca naţională din Paris şi 169 de la Cambrai – probabil cele mai vechi – avansează cu prudenţă, pe criterii paleografice, că primul trebuie să fie din al treilea sfert al veacului al XII-lea (dar poate de dinaintea canonizării lui Bernard, în 1174, întrucât cuvântul *sanctus* nu figurează în titlu, fiind adăugat în *exiibris)* şi al doilea din a doua jumătate a secolului. Ne putem deci gândi la o dată apropiată de 1170. Eu sunt convins că predica nu este de sfântul Bernard şi că a fost scrisă, cel mai devreme, la vreo douăzeci de ani după moartea lui. De, spre Nicolas de Clairvaux, G. CONSTABLE, *The letters of Peter the*

Venerable II, Nicholas of Montieramey and Peter the Venerable, pp. 316 – 330, Cambridge (Mass.), 1967.

Înainte de sfântul Bernard, cuvântul *pwgatorium* s-ar fi întâlnit într-un text de Hildebert de Lavardin, episcop la Le Mans şi arhiepiscop la Tours (fi 133), iar excelentul NTEDIKA, aşa cum am văzut, a preluat şi el această atribuire eronată. Predica 85, *Jerusalem quae aedificatur,* publicată printre predicile lui Hildebert de către Beaugendre în 1708 şi reprodusă de către Migne, *Patrologia latina,* 171, col. 741 *(hi, qui* în purgatorio *poliuntur)* a fost redată lui Petrus Manducator de HAUREAU, „Notice sur les sermons attribues a Hildebert de Lavardin" în *Notices et extraits des manuscrtts...* XXXII, 2, 1888, p. 143. Cf. A. WILMART, „Les sermons d'Hildebert" în *revue Benedictine,* 47, 1935, pp. 12 – 51. Atribuirea acestei predici lui Petrus Manducator a fost confirmată de M.M. LEBRETON, „Recherches sur les manuscrits contenant des sermons de Pierre le Mangeur" în *Bulletin d'Informations de ULR. H.T.,* 12 (953), pp. 25 – 44. Domnul François Dolbeau a avut bunăvoinţa să-mi semnaleze că, în manuscrisele cele mai vechi ale acestor predici, pe care şi el le socoteşte a fi de Petrus Manducator, se găseşte *în purgatorio* (ms 312 [303] şi 247 [238] de la Angers, sfârşitul secolului al XII-lea), dar că toată această parte a frazei unde se găseşte *în purgatorio* lipseşte dintr-un manuscris mai vechi, ms. 227 (218) de la Biblioteca municipală din Valenciennes, datând de la mijlocul secolului al XII-lea.

Întrucât se pare că substantivul *purgatorium* se află într-adevăr într-o scrisoare trimisă în 1176 de benedictinul englez Nicolas de Saint-Albans clunizianului Pierre de Celle (în 1180 – 1182, potrivit unei informaţii oferită cu amabilitate de A.-M. Bautier): *Porro facto levi* per purgatorium *tranzitu intravit în gaudium Domini sui (PL,* 202, col. 624), şi că Petrus Manducator, mort în 1179, chiar dacă a folosit în predica *Jerusalem quae aedificatur* substantivul *purgatorium,* nu-l foloseşte niciodată în *De sacramentis,* scrisă între 1165 şi 1170, cele mai vechi

cazuri de folosire a termenului *purgatorium* ca

substantiv întâlnindu-se la cistercianul Nicolas de Clairvaux, benedictinul Nicolas de Saint-Albans şi profesorul secular de la şcoala de la Notredame din Paris, Petrus Manducator.

Mai este încă o problemă importantă pe care eu nu am putut s-o elucidez cum se cuvine. Într-un tratat anonim, publicat de Migne, *De vera et falsa poenttentia,* atribuit, în Evul Mediu, sfântului Augustin, dar care în realitate datează de la sfârşitul secolului al XI-lea sau, şi mai probabil, din prima jumătate a secolului al XII-lea, se întâlneşte termenul *purgatorium* folosit ca substantiv: *ita quod nec* purgatorium *sentiunt qui în fine baptizantur (PL,* 40, 1127). Faptul că, la câteva rânduri mai departe, textul vorbeşte de *ignis purgationis* nu dovedeşte nimic, dar lasă izolat cuvântul *purgatorium,* care sunt convins că a rămas singur în manuscrise după sfârşitul secolului al XII-lea, în vreme ce în textul primitiv trebuie să fi fost *ignem* purgatorium. Este într-adevăr neîndoielnic faptul că *De vera et falsa poenitentia* datează dinaintea mijlocului veacului al XII-lea, deoarece a fost citat nu numai de Petrus LOMBARDUS, mort în 1160 *(PL,* 192, 883), ci şi de *Decretul* lui GRATIAN, scris pe la 1140 *(PL,* 187, 1559, 1561, 1637). Din păcate, cu toate eforturile mele, ajutat şi de Domnii François Dolbeau, Agostino Paravicini Bagliani şi Doamna Marie-Claire Gasnault, nu am putut consulta niciun manuscris al tratatului *De vera et falsa poenitentia* anterior sfârşitului secolului al XII-lea, drept care convingerea mea rămâne doar o ipoteză. Nu pot de altminteri decât să doresc o ediţie ştiinţifică a acestui text capital pentru istoria penitenţei, temă esenţială pentru teologie şi pentru practica religioasă în secolul al XII-lea. Cf. A. TEETAERT, *La Confession aux laiques dans l'Église latine depuis le VIIF jusqu'au XJVe siècle.* Paris, 1926, pp. 50 – 56, şi C. FANTINI, „Îl tratatto ps. agostiniano *De vera et falsa poenitentia"* în *Ricercche di storia religioasa,* 1954, pp. 200 – 209.

317

Despre transformarea expresiei *ignis purgatorius*.

Începând cu sfârşitul secolului al XII-lea, în *purgatorium,* mai ales când substantivul din textul cel mai recent şi adjectivul din textul primitiv erau la acelaşi caz gramatical, iată un exemplu semnificativ.

Alexander din Hales, în *Comentariu la Sentinţele* lui Petrus Lombardus (între 1223 şi 1229), citează *De potestate legandi et solvendi* de Richard de Saint-Victor, mort în 1173, în felul următor: *„per incendium* purgatorii *scoria peccati excoquiiur" (Glossa în TV libros Sententiarum Petri Lombardi,* lib. IV, dist. XX, ed. Quaracchi, t. IV, p. 354). Însă textul original al lui Richard de Saint-Victor este: *„per incendvum* purgatorii ignis *scoria peccati excoquitur"* (PL, 196, 1177).

La sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul secolului al XtII-lea, *purgatorium* şi *ignis purgatorius* coexistă ca cvasisinonime, uneori chiar la acelaşi autor. Pierre de Celle, căruia Nicolas de Saint-Albans îi scrie pe la 1180, vorbind despre *purgatorium* (în legătură cu sfântul Bernard), nu foloseşte, în tratatul său De *disciplina claustrali,* redactat în 1179, decât expresia *ignis purgatorius (PL.* 202, col. 1133). Întrucât cele mai vechi manuscrise ale mai multor lucrări din secolul al XII-lea nu au fost păstrate, va fi greu de reperat cu certitudine cele mai vechi întrebuinţări ale termenului *purgatorium.*

Doamna Anne-Marie Bautier a avut bunăvoinţa de a-mi semnala una din cele mai vechi definiţii ale Purgatoriului, aflată într-o viaţă a sfântului Victor, martir din Mauzon, publicată de curând de F. DOLBEAU *(Revue historique ardennaise.* t. IX, p. 61): *„Purgatorium ergo, locum conjlationis, ergastulum pwgationis, iste sanctus repperit în gremio ecclesiae în qua conjlari injuriis et passionibus meruit, quibus ad remunerationem victoriae laureahis pervenit".* Vedem deci că unii sfinţi (ceea ce s-a crezut şi despre sfântul Bernard) nu se duc direct în Paradis, ci trec mai întâi prin Purgatoriu.

Dacă, în sfârşit, consultăm dicţionarele şi glosarele de latină medievală, constatăm că exemplul cel mai vechi de

purgatorium citat de DU CANGE este scrisoarea lui Inocenţiu al IV-lea către Eudes de Chiteauroux, din 1254. J.F. NIERMEYER *(Mediae Latinitatis Lexicon Minus,* Leyde, 1976) scrie: „subst. neutru *purgatorium,* the Purgatory, S. XIII". A. BLAISE, în al său *Dictionnaire latin-Jrangais des auteurs du Moyen âge* (Corpus christianorum, Continuatio Maedievalis, Tumhout, 1975, pp. 754 – 755), spune că termenul apare în secolul al XII-lea şi că înainte se folosea o perifrază ca *purgatorius ignis* şi îl citează pe pseudoAugustin (De *vera et falsa penitentia),* apoi scrisoarea lui Inocenţiu al III-lea de la începutul secolului al XIII-lea şi predica lui Hildebert de Lavardin, care trebuie restituită lui Petrus Manducator (fi 179). Indică, de asemenea, sensul «loc penitenţial, situat într-o insulă, şi numit „purgatoriul S. Patrice» sau Patrick".

J.H. BAXTER şi Ch. JOHNSON *[Medieval Latin Word-List Jrom British and Irish Sources,* Oxford, 1934) dau doar atât: *„purgatorium, purgatory (eccl), c. 1200".* R.E. LATHAM, în *Revised Medieval Latin Word-List jrom British and Irish Sources* (London, 1965) distinge *„purgatorium (theol) c. 1150"* şi *„purgatorium Sandi Patricii (în Lough Derg) c. 1188".* După părerea mea, data 1150, aproximativ, provine de la data 1153, atribuită în tradiţia *Purgatoriului sfântului Patrick* aventurii cavalerului Owein. Data (şi probabil şi povestirea) este fantezistă.

În limbile vernaculare, mai precis în franceză, cea mai veche menţiune a termenului *purgatoire* se află probabil sub forma *espurgatoire* în *Espurgatoire Saint Patriz* de Mane de France, de pe la 1190 (sau începutul secolului al XIII-lea, între 1208 şi 1215, în ipoteza lui F.W. LOCKE, în *Speculum,* 1965, pp. 641646).

Prietenul meu Josef Macek îmi semnalează că în cehă cuvântul ce desemnează Purgatoriul, *Ocistec,* nu apare decât în anii 1350 – 1380, în traducerea unor lucrări din latină. Însă acest Purgatoriu nu pare prea bine deosebit de limb sau chiar de infern. Pentru Ian Hus, Purgatoriul

este „cel de-al treilea infern” (tretie pehlo în *Vyhlad viery,* Ms M, Biblioteca Universităţii din Bino, MK, fol. 16 a). La începutul secolului al XV-lea, Taboriţii tot mai refuză să creadă în Purgatoriu şi fac un joc de cuvinte între *ocistec* şi *osistec* (înşelăciune), sau numesc Purgatoriul *purgac,* adică *purgativ.* Despre respingerea Purgatoriului de către valdenzi şi husiţi, a se vedea Romola CEGNA, „De *reliquiis et de veneratione sanctorum: De purgatorio* de Nicolla della Rosa Nero detto da Dresda (di Cerruc), maître a Prague de 1412 a 1415”, *Mediaevalia Philosophica Polonorum,* t. XXIII, Wrocław-Varsovie-Cracovie-Gdańsk, 1977.

Appendice III

PRIMELE IMAGINI *(A se vedea cele patru pagini cu ilustraţii în afara textului)*

La articolul FEGFEUER (Purgatoriu) din excelentul *Lexicon der christlichen Ikonographie,* ed. E. Kirschbaum, vol. II, 1970, col. 17, W. BRAUNFELS scrie: „În lumea figurată a paleocreştinismului, ca şi din Evul Mediu până la sfârşitul secolului al XIV-lea, nu se găseşte nicio reprezentare a Purgatoriului”.

Chiar dacă pare să fie adevărat că iconografia Purgatoriului nu se răspândeşte decât pornind de la sfârşitul secolului al XIV-lea, se întâlnesc totuşi reprezentări ale Purgatoriului în secolul precedent, iar o anchetă iconografică atentă ar da cu siguranţă la iveală o recoltă mai bogată de imagini din Purgatoriu anterioare sfârşitul secolului al XIV-lea.

Dau aici trei din aceste reprezentări:

1) Cea mai veche, asupra căreia mi-a atras atenţia părintele Guy, este o miniatură ce se găseşte la fila 49 din Breviaire de Paris, zis şi *Breviafre de Philippe le Bel* (Paris,

Bibliothèque nationale, manuscris latin 1023). Acest manuscris, care datează din perioada 1253 – 1296 şi care, după unele criterii formale, trebuie situat în preajma lui 1296, este probabil breviarul, a cărui ilustraţie a fost comandată de Filip cel Frumos unui celebru pictor parizian, maestrul Honore, în anul 1296, după cum arată socotelile tezaurului de la Luvru pentru anul acela.

321

Miniatura, de dimensiuni mici (3, 5 cm/ 4 cm), de la fila 49, reprezintă probabil o judecată a sufletelor pentru Dumnezeu. Christos pe tron şi doi serafimi care-l înconjoară ocupă cam două treimi din înălţimea miniaturii, în partea inferioară, se văd patru suflete din purgatoriu, două care mai sunt încă cufundate în foc, două trase din foc de doi îngeri care au spart plafonul norilor. Figura cuprinde patru locuri etajate, un cer auriu, o zonă de nori, o zonă sublunară cu linii întretăiate, focul. (Cf. V. LEROQUAIS, *Les Breviaires manuscrits des bibliothequ.es publiques de France,* t. II, Paris, 1934, n. 487, pp. 465 – 485).

2) o miniatură ce prezintă asemănări şi totodată deosebiri faţă de imaginea precedentă se află în *Breviaire parisien,* zis *Breviaire de Charles V,* care a fost executat probabil pentru o femeie din familia regală franceză, între 1347 şi 1380, dată la care se află în Biblioteca lui Carol al V-lea (Paris, Bibliothèque nationale, manuscrit latin 1052, fila 556 verso, cf. LEROQUAIS, t. III, pp. 49 – 56). Miniatura, tot de mici dimensiuni, este plasată „întru pomenirea morţilor”, adică la 2 noiembrie, pe când precedenta ilustrează Psalmul CXTV, Psalmul *Dilexi* unde psalmistul îi mulţumeşte lui Yahve că l-a scăpat din mrejele Sheot-ului. Christos nu apare în această miniatură, spre deosebire de precedenta. Doi îngeri mari trag către cer două suflete care nu mai au decât laba picioarelor în foc. Unsprezece capete de suflete reprezentând o mulţime din acele suflete din Purgatoriu şi diferitele condiţii sociale (este recunoscut papa, episcopul etc.) sunt cufundate în foc. Sunt trei locuri etajate: un cer albastru foarte îngust

(cam a zecea parte din înălţime), o zonă intermediară cu linii încrucişate care ocupă mai mult de jumătate din înălţime, o lume infernală alcătuită din stânci şi o groapă mare plină cu foc. Am aflat de această miniatură şi am văzut reproducerea datorită amabilităţii Domnului François Avril.

3) A treia reprezentare a Purgatoriului se află pe o frescă din vechea catedrală din Salamanca. Este repre

zentat tot sistemul lumii de dincolo la începutul secolului al XIV-lea, potrivit concepţiei despre cele patru locuri. La stânga (cum te uiţi), Cerul, la dreapta. Infernul, în centru, locuinţe cu suflete reprezentând, la stânga, Purgatoriul, la dreapta, limburile. În locuinţa din partea de sus a Purgatoriului, un înger vine să ia un suflet ca să-l ducă în cer. O inscripţie datează această pictură din anul 1300 al erei spaniole, ceea ce ar însemna 1262, însă Dl François Avril crede că, din motive stilistice, nu poate fi mai veche de prima jumătate a secolului al XIV-lea. Am obţinut reproducerea acestei picturi datorită amabilităţii profesorului Luis CORTES. Cf. José GUDIOL RICART, *Ars Hispanica*, vol. 9. *Pintura Gotica,* Madrid, 1955, p. 47.

H

i

„»

>

j „

… ***L***

Appendice IV
LUCRĂRI RECENTE

După ce am terminat această carte (ianuarie 1981), am aflat despre diverse studii ce se referă mai mult sau mai puţin la Purgatoriu.

Paolo SAJMTARCANGELLI în NEKYIA, *La discesa dei poeţi agii Inferni,* Milano, 1980, evocă Purgatoriul sfântului Patrick şi Irlanda (p, 72) în legătură cu geografia simbolică a Infernurilor situate în insule.

Trei studii importante au fost consacrate viziunilor şi călătoriilor pe lumea cealaltă.

Primul, de Michel AUBRUN, „Caracteres et portee religieuse et sociale des *Visions* en Occident du Vi-e au XF siècles", a **apărut** în *Cahiers de civilisation medievale,* aprilie-iunie 1980, pp. 109 – 130. Autorul analizează cu multă fineţe atmosfera religioasă şi psihologică a acestor viziuni. Desprinde, perspicace, atitudinea ierarhiei bisericeşti care oscilează între rezerva şi recuperarea ce st înscriu în cadrul neîncrederii Bisericii din Evul Mediu timpuriu faţă de visuri. Michel Aubrun nu-şi pune „problema" Purgatoriului, deoarece studiul său se opreşte la începutul secolului al XII-lea, dar remarcă la Beda prezenţa, în viziunea lui Drythelm, de pildă, a unui soi de „Purgatoriu-penitenţă la nord-est", şi de „Purgato-riu-aşteptare la sud-est". Această dihotomie a Purgatoriului corespunde celor două lumi de dincolo din tradiţia

celtică, una pe jumătate infernală şi alta pe jumătate paradiziacă, şi anunţă *Purgatoriul* lui Dante cu antecamera lui.

Marele medievist sovietic Aaron J. GURJEWITSCH (a cărui lucrare despre *Categoriile culturii medievale,* 1972, tradusă în germană sub titlul *Das Weltbild desmittel-alterlichen Menschen,* Dresda, 1978, va apărea curând în traducere franceză, la Gallimard, în colecţia *Bibliothèque*

*des Histoires) ** a trimis la colocviul organizat la Paris, în martie 1981, de către Centrul Naţional al Cercetării Ştiinţifice, cu tema *Timpul creştin* (secolele IV-XIII), colocviu la care n-a putut participa, un text important, ce va fi publicat în *Annales E.S.C.,* despre *l'individu et Vimagination de l au-dela.* Gurjewitsch le reproşează lui Pierre Chaunu şi mai ales lui Philippe Aries că, în ideile lor despre Purgatoriu, s-au sprijinit pe surse în care acesta nu apare decât târziu (testamente, şi mai ales iconografie), pe când altele, esenţiale, duc la concluzia că naşterea şi răspândirea Purgatoriului s-au petrecut mai devreme. îi împărtăşesc ideea potrivit căreia aceste alte surse – reprezentările lumii celeilalte şi *exempla* pe care le-am folosit din belşug în cartea aceasta – sunt indispensabile şi dau o altă imagine despre istoria Purgatoriului. Pe baza lor, amândoi ajungem la concluzia că perioada crucială este sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea. Cred însă că, la rândul său, Gurjewitsch a nesocotit prea mult teologia, liturghia şi practicile religioase. Sunt de acord cu el că Purgatoriul şi tot sistemul lumii celeilalte, pe care aceste surse le dau la iveală, arată un proces de individualizare a morţii şi a lumii celeilalte, care stăruie tot mai mult asupra

Cartea a apărut, ne scrie Domnul J. Le Goff. cu titlul *Les categories de laculture medievale,* Paris, Gallimard, 1983 *(n.t.).*

— Articolul a fost publicat în *Annales E.S.C.,* 1982. pp. 255 – 275, sub titlul „Conscience individuelle et images de l au-delă". Informaţia o deţinem de la Domnul J. Le Goff *[n. t).*

judecăţii individuale imediat după moarte. Însă toate sursele şi în special cele ce vorbesc despre *jertfe* pun în evidenţă, aşa cum am demonstrat, că această promovare a salvării individuale se combină cu acţiunea comunităţilor cărora le aparţine individul, fie că este vorba de comunităţile terestre de rudenie, de sânge sau artificială, fie de comunitatea supranaturală a comuniunii sfinţilor, în

aprilie 1981, Claude CAROZZI a prezentat la a XXIX-a Settimana di Storia, de la Centro Italiano di studi sull' Alto Medioevo de la Spoleto, consacrată temei *Popoli e paesi nella cultura altomedievale,* o comunicare remarcabilă – ce va apărea în volumul cu lucrările săptămânii – intitulată: *La geographie de l au-delă et sa sigwfication pendant le haut Moyeri âge.* Este o schiţă a tezei de doctorat pe care o pregăteşte despre literatura viziunilor din secolul al IV-lea până în secolul al XIII-lea. Purgatoriul era în centrul expunerii sale. Sunt de acord cu el că, pentru a sublinia importanţa geografiei în dezvoltarea credinţelor despre lumea cealaltă, etapele principale ce trebuie distinse sunt: *Dialogurile* lui Grigore cel Mare, viziunea lui Drythelm povestită de Beda, politizarea lumii celeilalte în vremea carolingiană, evoluţia hotărâtoare către precizie în marile texte din secolul al XII-lea şi de la începutul secolului al XIII-lea. Ne deosebim însă sub un aspect care mie mi se pare esenţial. Claude Carozzi vorbeşte despre Purgatoriu încă din secolul al VIII-lea, dacă nu chiar din al VI-lea. El este „realist" acolo unde eu sunt „nominalist" şi cred că schimbările de vocabular au o semnificaţie capitală; de aceea el ajunge să vadă, la sfârşitul secolului al XII-lea, mai curând naşterea Infernului – o lume de dincolo a pedepselor bine precizată – decât cea a Purgatoriului. Ca butadă provocatoare, ipoteza aceasta este sugestivă. Nu cred însă că ea concordă cu realitatea istorică. Claude Carozzi a studiat, cu multă erudiţie şi inteligenţă, un gen literar. Un fenomen istoric ca naşterea Purgatoriului trebuie explicat printr-un ansamblu de surse analizate în contextul lor istoric global. Însă rezumatul meu

simplifică mult tezele lui Claude Carozzi. Trebuie să aşteptăm încheierea şi publicarea tezei sale, căci sunt încredinţat de bogăţia şi de interesul pe care-l va stârni. Aceste studii recente mă obligă să amintesc şi să precizez că eu nu am studiat toate viziunile despre lumea cealaltă, care s-au păstrat, din secolul al VIII-lea până în secolul al XIII-lea. Cred însă că nu am îndepărtat decât textele care

nu aduceau nimic demonstraţiei mele, într-un sens sau altul, în ciuda interesului pe care-l puteau avea. Cuvântul *purgalorium* nu există, bineînţeles, în niciunul din aceste texte. Voi spune, pe scurt, de ce nu am reţinut, ca exemple, unele din aceste viziuni analizate de cei trei autori citaţi mai înainte, aşa cum au fost ele reţinute – deşi fără a fi cercetate în profunzime şi într-o perspectivă mai puţin istorică – de autori mai vechi cum sunt Becker, Dods, MacCullogh, Seymour, Patch şi, mai recent, Dinzelbacher.

Evul Mediu timpuriu: secolul al VII-lea. Viziunea lui Bonellus *[PL,* t. 87, col. 433 – 435).

Abatele spaniol Valeriu, mort în ultimul deceniu al secolului al VII-lea, povesteşte călătoria călugărului Bonellus pe lumea cealaltă. În timpul unui extaz, este dus de un înger într-o locuinţă, o chilie ce strălucea de nestemate şi care avea să fie viitoarea lui locuinţă, dacă avea să stăruie în râvna lui ascetică. Într-un al doilea extaz, un demon îl târăşte în groapa infernului. Niciun cuvânt nu face aluzie la vreo purificare, de orice fel ar fi ea, însă câteva amănunte trimit la sistemul viitorului Purgatoriu. Locul este situat în adâncul pământului, unde se află un foc înspăimântător, în care demonii aruncă sufletele. Bonellus vede un diavol respingător, înlănţuit, dar care nu poate fi Satana, deoarece de-abia i se arată „partea de jos a hăului unde pedepsele sunt mai grele şi mai cumplite”. Un om sărman pe care el l-a ajutat pe pământ, încearcă să-i vină în ajutor – aluzie la

— V. vol. I. p. 218, n.t

sistemul jertfelor. El rezistă datorită semnului crucii, aşa cum se va întâmpla în Purgatoriul sfântului Patrick. În cele din urmă, este readus pe pământ. Nu există, repet, nicio idee de purificare, ci doar o ierarhie a locurilor de pedeapsă. Sistemul este dualist: un loc foarte plăcut, fără nicio denumire, hău *(abyssus),* numit infern *(infernus).*

Evul Mediu timpuriu: secolul al VII-lea. Viziunea lui

Barontus (678/9) (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum,* V, p. 377 – 394). Barontus, călugăr de la mănăstirea Longoretus (Saint-Cyran, în apropiere de Bourges), luat de doi demoni în timpul unei boli grave, este ajutat de sfântul arhanghel Rafael şi de sfântul Petru, care îi arată cele patru porţi ale Paradisului şi îl lasă să întrezărească Infernul, unde mulţimi de bărbaţi şi de femei, adunaţi pe categorii de păcate, sunt torturaţi de diavoli. Nu se pomeneşte de purificare.

Evul Mediii timpuriu: secolul al VIII-lea. Viziunea călugărului de la Wenlock (către 717) (*Monumenta Germaniae Historica Epistolae,* t. 3, pp. 252 – 257).

Într-o scrisoare către stareţa Eadburge de la Tenet, sfântul Bonifaciu povesteşte viziunea unui călugăr din abaţia engleză de la Wenlock, în Shropshire. Îngerii îl însoţesc în jurul globului terestru, apoi îi arată gropile de foc ale infernurilor, se aud gemete şi plânsul sufletelor aflate în infernul inferior. I se mai arată şi un loc foarte plăcut căruia i se spune paradisul lui Dumnezeu. Singurul lucru interesant pentru preistoria Purgatoriului este existenţa unui pod, peste un fluviu de foc, de pe care cad suflete ce se scufundă în fluviu, în întregime sau cu o singură parte a trupului, sau pe jumătate, sau până la genunchi, sau până la subsuori. „Sunt, i se spune, sufletele care, după ce au ieşit din viaţa muritoare, nu scăpaseră cu totul de anumite păcate uşoare, care aveau nevoie de o pedeapsă a

328

Dumnezeului cel milostiv, ca să ajungă vrednice de El”. Este ideea, nenumită, de purificare. Însă textul acesta este foarte vechi faţă de viziunea lui Drythelm povestită de Beda, aproape contemporană.

În secolul al XI-lea: Otloh de la Saint-Emmeran.

Otloh de la Saint-Emmeran şi de la Fulda (1010 – 1070), autorul celei dintâi autobiografii din Evul Mediţi, pe care unii au comparat-o chiar cu *Confesiunile* Sfântului Augustin, a scris o *Carte de viziuni* (*PL,* t. 146, col. 341 –

388), care se situează în tradiţia monastică, povestind viziuni pe care le-a avut el sau pe care le-a găsit la alţi autori, principalul fiind Grigore cel Mare, cel din *Dialoguri* Printre aceste viziuni străine, se află şi cea a călugărului de la Wenlock, povestită de sfântul Bonifaciu (col. 375 – 380) şi cea a lui Drythelm, povestită de Beda (col. 380 – 383). Având în vedere vechimea surselor lui Otloh, nu numai că nu se pomeneşte despre Purgatoriu în aceste viziuni, dar chiar şi expresiile *ignis purgatorius, poenae purgatoriae* nu se întâlnesc decât foarte rar1. De pildă, în viziunea paisprezece, un călugăr de la o mănăstire din Boemia, Isaac, îi vede, într-o câmpie foarte frumoasă, pe sfinţii Günther, Maurice şi Adalbert, care-i spun că au fost siliţi să „treacă prin focul purgator" înainte de a veni în acest *refrigerium.* Otloh nu aduce aşadar nimic nou la viitorul Purgatoriu. Printre accesoriile interesante ale viziunilor sale, se poate nota tendinţa lui de a insista, pe de o parte, asupra însuşirii averilor mănăstireşti de către laici ca pricină a pedepsirii lor pe lumea cealaltă (în viziunea a şaptea, un nobil vinovat de această faptă se arată celor doi fii ai săi, într-o cavalcadă prin văzduh: trebuie să fie una din cele mai vechi evocări ale familiei Hellequin) şi, pe de altă parte, de a folosi aceste viziuni în scopuri politice. De exemplu, viziunea călugărului Isaac este destinată să arate supremaţia scaunului episcopal de la Regensburg asupra celui de la Praga. Viziunea şaptesprezece o arată pe împărăteasa Teophano, soţia lui Othon al II-lea şi mama lui

329

Othon al III-lea, înfăţişându-se unei călugăriţe şi cerându-i s-o scape de chinurile la care este supusă pe lumea cealaltă, deoarece, cât fusese pe pământ, întocmai ca femeile orientale, se îmbrăcase cu veşminte prea scumpe. Excelent exemplu de folosire a lumii celeilalte pentru a exprima prăpastia culturală dintre Occident şi Orient!

La începutul secolului al XIII-lea: viziunea lui Thurchill.

Revin asupra viziunii lui Thurchill, viziune

literalmente surprinzătoare şi pe care am explicat-o acum câţiva ani într-un seminar al meu, dar asupra căreia nu am stăruit *(supra,* pp. 209 – 211) deoarece, deşi, *grosso modo,* este contemporană cu Purgatoriul sfântului Patrick, probabil cu puţin posterioară, ea nu a contribuit la succesul Purgatoriului, spre deosebire de opusculul lui H. de Saltrey. Viziunea aceasta, datată din 1206, este probabil opera cistericianului englez Ralph de Coggeshall. A fost inserată de benedictinul Roger de Wendover, în ale sale *Flores historiarum,* şi de Mathieu Paris, tot un benedictin, mort în 1259, în a sa *Chronica Majora.* Thurchill, simplu ţăran din regiunea Londrei, este călăuzit, pe când dormea, prin lumea cealaltă de către sfântul Iulian Ospitalierul şi sfântul Domnius, care, la cererea sfântului Iacob, îl ajută să facă acest pelerinaj. Într-o mare bazilică, fără ziduri, asemănătoare cu un claustra de mănăstire, *vizitează* „locurile de pedepsire a celor răi şi locuinţele drepţilor". Vocabularul referitor la Purgatoriu adună laolaltă, aşa cum este firesc la începutul secolului al XIII-lea, expresii arhaice *(loca poenalis, ignis purgatorius)* şi noul substantiv *purgatorium (per purgatorii poenas).* Geografia lumii celeilalte, în viziunea lui Thurchill, este încă oarecum confuză, iar Purgatoriul, care se resimte mult de imaginea arhaică a acelor *receptacula animarum* multiple, nu este încă unificat. Există, de asemenea, printre alte locuri purgatoare, un purgatoriu condus de sfântul Nicolae (qui *huic*

purgatorio praeerat). Viziunea lui Thurchill prezintă două particularităţi, reprezentative pentru mentalitatea de la începutul secolului al XIII-lea: importanţa acordată cântăririi sufletelor, regăsită în sculptura gotică, şi asocierea la Purgatoriu a unei tipologii a locuitorilor locurilor de pedeapsă de pe lumea cealaltă, unde sunt amestecate pedepsele capitale (pedepsirea unui trufaş) cu cele ale categoriilor sociale (pedepsirea unui preot, a unui cavaler, a unui om al legii, formă interesantă a schemei trifuncţionale a societăţii). Exegeţii viziunii lui Thurchill au

fost surprinşi în special de caracterul teatral al viziunii, care culminează cu acel episod uluitor când pelerinul asistă la spectacolul, la jocul *[ludos vestros)* pe care şi-l oferă demonii ce privesc la caznele locuitorilor Purgatoriului (p. 503). Henri REY-FLAUD (Pour *une dramaturgie du Moyen âge,* Paris, 1980, pp. 82 – 83) a făcut apropierea între viziunea lui Thurchill şi mişcarea teatrală din epocă, în special cu Jeu de saint Nicolas, într-adevăr contemporan, de Jean Bodel din Arras. Ca şi în cazul iconografiei, se pare totuşi că această teatralizare a Purgatoriului n-a reuşit şi că misterele au continuat să funcţioneze după sistemul dualist al Paradisului şi al Infernului.

În sfârşit, a treia mare reprezentare a lumii celeilalte, alături de cea a sfântului Patrick şi a lui Thurchill, la sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea, cea a călugărului Eynsham (Evensham), înserată şi ea în *Chronicon anglicănim* de Ralph de Coggeshall (ed. J. Stevenson, **1875,** pp. **71 – 72),** în *Flores Historiarum* de Roger de Wendover şi în *Chronica Majora* de Mathieu Paris (vol. II, pp. 243 – 244), este prea asemănătoare cu Viziunea lui Drythelm, iar Purgatoriul, aici, este prea fragmentat ca să mă mai fi oprit asupra ei.

— François Dolbeau a avut amabilitatea de a-mi semnala un articol de Brian GROGAN: „Eschatological Teaching of the early Irish Church", apărut în *Biblical Studies,* The Medieval Irish Contributions, ed. M.

331

McNamara. Proceedings of the Irish Biblical Association, nr. 1, Dublin, 1976, pp. 46 – 58. Se vorbeşte mult despre Purgatoriu în acest articol, fără însă s-o spună explicit, deoarece foloseşte termenul Purgatoriu prematur. B. Grogan confirmă că Infernul şi *ignis purgatorius* nu sunt deosebite decât la sfârşitul secolului al XII-lea şi că *Purgatorium Sancti Patricii* este primul text referitor la Irlanda unde apare cuvântul *purgatorium.*

— Am primit, fără a-l putea folosi, articolul lui Gilbert DAGRON „La perception d'une difference: Ies debuts de la

«Querelle du Purgatoire»" (*Actes du XVe congres international d'Études buzantin.es,* IV, Histoire, Atena, 1980, pp. 84 – 92).

NOTE

Editorul modern a folosit de mai multe ori, nejustificat, termenul *purgatorium* în titlurile pe care le-a dat viziunilor.

Mulţumiri

Cercetarea aceasta a beneficiat de un sprijin multiplu. Mai întâi, cel al membrilor Grupului de antropologie istorică de la École des Hautes Études en sciences sociales: Andree Duby. Marie-Claire Gasnault, Georgette Lagarde, Colette Ribaucourt, Jean-Claude Schmitt şi al colegei şi prietenei mele Anne-Lombard-Jourdan.

Tot la Paris, la Institut de Recherche et d'Histoire des Textes ai C.N.R.S., François Dolbeau şi Monique-Cecile Garând, de la Comite Du Cange, Anne-Marie Bautier. de la Lexique du Latin philosophique medieval, Anne Cazenave, precum şi echipa de la Bibliothèque du Saulchoir m-au făcut să mă bucur de competenţa şi de amabilitatea lor.

La Roma, prietenii mai Girolamo Arnaldi şi Raoul Manselli mi-au pus la dispoziţie ştiinţa şi atenţia lor. Am găsit un sprijin fără egal la Bibliothèque de l'École française datorită Doamnelor Noelle de la Blanchardiere, Pascale Koch şi întregului personal. Jean-Claude Maire-Vigueur, director al Studiilor medievale, şi Jacques Chiffoleau, membru al Şcolii, m-au ajutat în multe feluri. Georges Valet, directorul Şcolii, şi André Hartmann mi-au permis, găzduindu-mă cu desăvârşită ospitalitate în Piazza Navona, să redactez în condiţii unice cea mai mare parte a lucrării. La Biblioteca Vaticanului, Agostino Paravicini-Bagliani, în primul rând, dar şi Louis Duval-Arnould şi

Monseniorul Joseph Sauset nu mi-au refuzat nici ştiinţa nici amabilitatea lor. Am putut de asemenea lucra în excelente condiţii la Biblioteca Universităţii pontificale gregoriene. Părintele Reinhard Elze, director al Institutului istoric german, şi Dr. Goldbrunner, bibliotecar, au ştiut care sunt nevoile şi dorinţele mele înainte ca eu să le fi exprimat.

Gratitudinea mea specială se îndreaptă către trei prieteni care, în diferitele stadii ale acestei lucrări, şi în special prin criticile luminate aduse manuscrisului, mi-au fost de un ajutor nepreţuit: părintele Pierre-Marie Gy, Jean-Claude Schmitt şi, îndeosebi, Jacques Revel.

Christine Bonnefoy, şi, când a fost cazul, Simone Brochereau, s-au îngrijit cu amabilitate de realizarea materială a acestei cărţi.

Tuturor, profunda mea recunoştinţă.

333

CUPRINS

1

Partea a doua
SECOLUL AL XII-LEA: NAŞTEREA PURGATORIULUI
(continuare)

6. PURGATORIUL ÎNTRE SICILIA ŞI IRLANDA

Viziuni monastice4 strigoii, 8. – Patru călătorii monastice pe lumea cealaltă, 13. – I. *O femeie pe lumea cealaltă: mama lui Guihert de Nogent,* 13. – 2. *La Monte-Cassino: Alberico de Settefrati,* 18. – 3*. În Irlanda: lumea cealaltă, fără purgatoriu, văzută de Tnugdal* 24. – 4. *Descoperire* în *Irlanda: „Purgatoriul sfântului Patrick”,* 28. – Tentativa siciliana, 40.

— Infernalizarea Purgatoriului şi limitele ei, 46. – Note, 50.

7. LOGICA PURGATORIULUI

Lumea cealaltă şi progresele justiţiei, 61. – Noi concepţii despre păcat şi penitenţă, 66. – Un subiect pentru Purgatoriu: păcatele mărunte, 74. – De la doi (sau patru) la trei: trei categorii de păcătoşi, 77. – Schemă logică şi realităţi sociale. Un intermediar descentrat, 83. – Mutaţii ale cadrelor mentale: numărul, 87. – Spaţiul şi timpul, 90.

— Convertirea la lumea aceasta şi la moartea individuală, 91. – Note, 97.

Partea a treia
TRIUMFUL PURGATORIULUI

ORDINEA SCOLASTICA

Un triumf temperat, 106. – Purgatoriul, continuarea penitenţei terestre: Guillaurne d’Auvergne, 111. – Purgatoriul şi magiştrii cerşetori, 118. – La franciscani, 118. – *1. De la comentariul lui Petrus Lombardus la o ştiinţă a lumii de dincolo: Alexander din Hales,* 118*. – 2. Bonaventura şi sfârşitul sfârşitului omului,* 124. – La

dominicani, 132. – *1. Epura scolastică a Purgatoriului: Albert cel Mare,* 133. – 2. Un *manual de vulgarizare teologică,* 145. – 3. *Purgatoriul în inima intelectualismului: Toma de Aqutno şi întoarcerea omului la Dumnezeu,* 148. – Refuzul Purgatoriului, 166. – *1. Ereticii,* 166. – *2. Grecii* 169. – Prima definiţie pontificală a Purgatoriului (1254), 173. – Al doilea conciliu de la Lyon şi Purgatoriul (1274), 174. – Purgatoriu şi mentalităţi: Orient şi Occident, 177.

— Note, 180.

9. TRIUMFUL SOCIAL: PASTORALA ŞI PURGATORIUL

Timpul numărat, 191. – Noi călătorii pe lumea cealaltă, 199. – Purgatoriul din predici: *exempla,* 203. – Un precursor: Jacques de Vitry, 204. – Doi mari vulgarizatori ai Purgatoriului, 206. – I. Cistercianul Cezarie din Heisterbach, 207. – Cămătarul din Liège: Purgatoriu şi capitalism, 212. – Purgatoriul înseamnă speranţă, 215. – II. Dominicanul Étienne de Bourbon şi infernalizarea Purgatoriului, 222. – Dominicani în Purgatoriu, 230.

— Purgatoriul şi beghinele, 234. – Purgatoriul şi politica, 236. – Purgatoriul în *Legenda aurită,* 238. – O sfântă a Purgatoriului: Lutgarda, 242. – Viii şi morţii: testamente şi pomelnice, 245. – Un Purgatoriu în limba vulgară: cazul francez, 249. – Indulgenţele pentru Purgatoriu: jubileul din anul 1300, 251. – Persistenţa ostilităţii împotriva Purgatoriului, 253. – Note, 257.

335

TRIUMFUL POETIC. „DIVIN A COMMEDIA".

Sistemul dantesc al Purgatoriului, 268. – Muntele spălării de păcate, 273. – Legea progresului, 275. – Purgatoriu şi păcate, 277. – Antepurgatoriul, 280. – Focul, 284.

— Purgatoriu şi Infern: căinţa, 286. – Speranţa, 290.

— Ajutorul venit de la cei vii, 293. – Timpul Purgatoriului, 296. – Către lumină, 298. – Note, 301.

RAŢIUNEA PURGATORIULUI

Appendice I: Bibliografia Purgatoriului...311

Appendice II „Purgatorium”. Istoria unui cuvânt...313
Appendice ni Primele imagini...321
Appendice IV Lucrări recente...324
Mulţumiri...333
Redactor: DOINA MARIAN Tehnoredactor: KLARA **GALIUC**
Bun de tipar: septembrie 1995 Coli tipar: 21: Apărut: 1995
Procesare text: CASTALIA ALFA SRL

I
Tiparul executat la **S.C. TIPO-CAR Produserv ZBL I**
str. Şerban Vodă nr. 216 sector 4 Bucureşti Tei.: 336 12 00; 336 27 10 Fax: 337 14 71

COLECŢIA ARTĂ ŞI RELIGIE

Oamenii îşi vor pune tot mai insistent întrebarea: „cum să trăim în perspectiva morţii?” Oricum va fi fost formulată această întrebare, răspunsul ţine seama de intervenţia Purgatoriului, între Infern şi Paradis, ca dimensiune a spiritualităţii: „cel de al treilea loc” modifică atitudinea atât faţă de moarte cât şi faţă de viaţă, iar urmărirea acestor modificări este una din posibilităţile de lectură a cărţii lui Jacques Le Goff şi de interpretare a naşterii unei noi credinţe.

MĂRIA CARPOV

EDITURA MERIDIANE
vol. I şi II Lei 9.500
ISBN 973 – 33 – 0303 – 8 ISBN 973 – 33 – 0301 – 1